LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE,

PAR

Mr. J. KINKER.

LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE.



D. J. Sluyter fec.

Johs Kinker.

LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE;

OU

LE CRITICISME DE EM. KANT, AMÉLIORÉ SOUS LE RAPPORT DE LA RAISON PURE, ET RENDU COMPLET SOUS CELUI DE LA RAISON PRATIQUE;

PAR

Mr. J. KINKER,

Chevallier du Lien Neêrlandais; Professeur en la langue Hollandaise, l'éloquence et l'histoire, à l'Université de Liége; Docteur en droit romain et public; Membre de l'Institut Royal et Président des classes réunies; Membre ou ordinaire ou extraordinaire et de mérite de plusieurs sociétés savantes et littéraires;

PUBLIÉ

PAR LES SOINS ET SOUS LES AUSPICES, ET *AVEC DES NOTES*

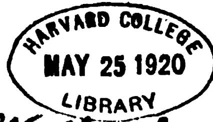
DE

J. D. Cocheret de la Morinière,

Pasteur émérite; ancien Aumonier et Ministre du St. Evangile, auprès de l'église Protestante de Liége, de l'église wallonne de Boisleduc, etc.; ci-devant Instructeur extraordinaire pour la classe la plus élévée des mathématiques auprès de l'armée nationale en ladite ville du Brabant Septentrional; Phil. Théor. et Scient. Cand.

A AMSTERDAM,
CHEZ WEYTINGH & VAN DER HAART.

1850.


HARVARD COLLEGE
MAY 25 1920
LIBRARY

Avis aux Lecteurs (*).

Peu de semaines avant l'époque de son décès, l'illustre auteur de l'ouvrage que j'ai l'honneur de livrer au public, en ces volumes, me le mît entre les mains comme un gage de son amitié et une marque non-équivoque de sa confiance.

Non-seulement il m'a fait cadeau de son Manuscrit et de quelques papiers-brouillons qui s'y rapportent plus ou moins directement; mais il m'a encore autorisé pleinement et sans condition ou restriction de quelque nature que ce soit, il m'a autorisé, dis-je, à y faire les changemens que je jugerais nécessaires ou utiles, à y ajouter ou en retrancher ce que je trouverais à propos. — A l'occasion intéressante et solennelle où Kinker *me fit dépositaire de son livre, et me rendit par cet acte propriétaire de ce bel édifice élevé à la gloire de son génie et à l'honneur de la nation qui compte parmi ses concitoyens justement célèbres un* Spinoza, Hemsterhuis, 's Gravesande, Musschenbroek, Hugo de Groot, van Swinden, Schroeder, *et tant d'autres encore; à cette occasion, il m'a commu-*

(*) Cet avis, la notice biographique et la table des matières, sont écrits par l'éditeur de cet ouvrage, dont le nom se lit à la page du titre.

niqué toutes ses pensées, toute son intention et tous ses souhaits, au sujet de cette dernière entreprise, de ce dernier essai littéraire de son âme forte et belle, entreprise que la vieillesse toute blanche et l'abandon de ses forces physiques l'ont seuls empêché de terminer.

Par ce procédé amical, je pouvais disposer à volonté, et selon mon bon plaisir, de ces fruits précieux de son immense savoir et de sa profonde pénétration. Je n'aimai pas, cependant, à faire usage de ce droit de propriété, au point de laisser ignorer entièrement aux lecteurs de ces dernières pages que nous ont données ses loisirs et ses veilles, ET *ce qui est l'ouvrage de la docte plume de ce grand homme,* ET *ce qui est tracé dans ce magnifique tableau par le crayon de ma faible main, pour achever et pour polir cette sublime et céleste création de l'esprit humain.*

Je préfère rendre, à cet égard, un compte scrupuleusement exact et entièrement détaillé; et pour atteindre ce but de la manière la plus facile et la plus manifeste, je me suis fait la règle que je vais énoncer, et je l'ai suivie en tout et toujours avec la plus grande fidélité. — Sans doute, si, d'abord l'âge avancé, et ensuite, la mort implacable, ne lui eussent interdit de s'en charger lui-même, (ses soins et son goût nous en sont garants) il s'en serait acquitté bien mieux que moi; mais dans l'état inachevé où il nous a laissé ce bel ouvrage, je n'ai pu me dispenser d'un travail souvent difficile, quelquefois ennuyeux et qui donne toujours bien de l'occupation.

J'ai fait de mon mieux.

J'ai donc corrigé, sans en faire mention, toutes les fautes de grammaire ou de langue qui, évidemment, lui etaient échappées par inadvertance, dans le premier jet de la phrase, entraîné par la force de la pensée, par la vivacité de l'imagination, par l'énergie du sentiment, ou par l'élévation de la

sublime raison. Ces premières corrections ne regardaient en quelque sorte que l'auteur et moi; elles n'intéressent aucunément le public.

Je ne me suis permis, ensuite, quant au choix des mots et aux tours des phrases, aucune amélioration, aucune rature, sans en avertir expressément, et sans mettre en évidence jusqu'au moindre changement. A cette fin j'ai employé, dans le texte même, des crochets de cette forme [. . . . . .], *entre lesquels j'ai placé ce qui m'a paru propre à rendre les phrases plus correctes, ou les choses plus claires.*

L'auteur s'est servi quelquefois de termes et d'expressions qui sont ou surannés ou peu usités, de nos jours. J'ai remplacé les uns par des mots et des phrases plus modernes, et les autres par des termes et des expressions qui sont plus en usage; les uns et les autres sont, pour la plupart, écrits en bas de la page où ils se trouvent; au reste, toutes les notes, placées en dehors du texte, m'appartiennent, exepté celles qui contiennent des endroits ou passages cités par l'auteur et empruntés aux écrits de ceux dont il parle dans le texte, endroits que l'on distinguera aisément de mes annotations et de mes éclaircissemens du texte.

Le public, j'ôse l'espérer, me saura bon gré des peines et des soins que je me suis donnés pour rendre l'ouvrage de Kinker *aussi complet et aussi parfait, que mes faibles talents et mon peu de savoir et d'érudition, en comparaison des trésors qui lui sont tombés en partage, me l'ont permis.*

La tâche que je me suis imposée est bien loin d'être facile, ce que l'on pourra aisément concevoir, si l'on se représente l'état inachevé, rude et iucomplet, dans lequel se trouvait le manuscrit au moment où il fut mis entre mes mains; et j'ai la conviction intime d'avoir travaillé en conscience, par amour pour les sciences, et en vue d'être utile au progrès de la raison, de

faire connaître, quoique d'une manière indirecte, mais sûre, les prérogatives de la foi religieuse, et de contribuer ainsi au bien de l'humanité.

Avant de terminer cet avis, je dois encore payer un tribut de reconnaissance et de remercîmens, en premier lieu, à l'illustre personnage qui se trouve à la tête de cette province, et qui honore son rang élevé par sa sagesse, par l'étendue et la profondeur de ses connaissances, par son amour pour les sciences, les belles-lettres et les beaux-arts; c'est à Mons. D. J. van Ewijck, *ce digne Mécène de notre époque, que le public est redevable de ce que l'ouvrage, dont le premier volume vient de paraître, sera imprimé, non par des extraits, ou en partie, mais en entier; ce qui, sans lui, ne serait probablement pas arrivé qu'après un bien long retard. Comme éditeur, je dois aussi des remercimens au vénérable vieillard* J. Teissèdre l'Ange, *le savant et digne ancien Pasteur de l'église Wallonne, en cette ville; et enfin au célèbre et respectable Professeur* P. J. Veth, *qui ont bien voulu seconder mes efforts pour surmonter à la fin toutes les difficultés que j'ai rencontrées dans l'exécution de ce que je m'étais proposé; — outre la douce satisfaction qui accompagne toujours le bien qu'on fait, puisse l'approbation publique recompenser et couronner leur aide et leur protection, plus encore que mes sincères efforts, mes soigneux essais et ma revue laborieuse.*

Amsterdam, le 22 Octobre 1850. [illegible]

NOTICE BIOGRAPHIQUE.

Il est dans les annales des sciences humaines, des époques mémorables où le génie profond et créateur, après s'être élevé aux plus hautes régions des connaissances sublimes et transcendantes, semble quelque tems stationnaire; mais il n'est arrêté dans son vol rapide et audacieux que pour s'élever bientôt, et pour prendre un nouvel essor plus étonnant et plus merveilleux encore, et se signaler par une de ces théories admirables et fécondes, ou par une de ces découvertes ingénieuses, qui changent la face de l'empire des sciences et le sort de l'humanité.

C'est ainsi que Platon et surtout Aristote, par une *analyse* philosophique et par une *synthèse* scientifique et savante ont jeté la sonde, ce regard scrutateur de l'esprit, dans les profondeurs de l'intelligence humaine; c'est ainsi que Pascal, Malebranche et Descartes ôserent se frayer une route nouvelle, une méthode inconnue à leurs prédécesseurs; c'est ainsi que Leibnitz et Newton étonnèrent le monde savant, le premier par sa philosophie abstraite et *transcendante*, l'autre par sa

philosophie naturelle, *mathématico-physique*, au moyen des expériences aidées par les mesures et par les calculs; c'est ainsi que Locke et Condillac ont ouvert la vraie source de la certitude et du savoir, dans l'expérience *empirique et raisonnée*, dont la pierre de touche est — *l'évidence;* c'est ainsi que Kant créa une philosophie toute nouvelle dans *sa Critique de la raison pure*; c'est ainsi, enfin, que le philosophe-poète et à la fois poète-philosophe J. Kinker trouva la clef admirable et du plus grand prix, à l'aide de laquelle il nous a ouvert le temple critique, ce sanctuaire de la raison, clef qu'il a déposée en son nouveau système philosophique, sous le nom de *Dualisme de la raison humaine.*

Kinker, le premier et seul, pénétra ce grand mystère en considérant soigneusement et dans ses parties les plus cachées, la belle et sublime création philosophique de Kant, et en comparant avec elle les théories divergentes des imitateurs et des antagonistes de ce penseur profond, c. à d., de tous ses successeurs, soit défenseurs soit adversaires, partisans ou contradicteurs.

A l'entrée de ce bel ouvrage de Kinker, ouvrage d'un si vaste génie, d'un homme doué de si rares talens, l'Europe savante, et surtout l'Allemagne, cette terre classique d'érudition, de science et de philosophie, la France aussi, ce sol si fertile en esprits excellens, et l'Angleterre, cette nation si feconde en penseurs profonds, l'Europe savante nous saura bon gré, nous ôsons le croire, d'avoir consacré quelques pages à la mémoire de l'auteur, de cet homme à jamais digne de l'estime et de l'admiration de tous les vrais savans, et ce qui l'honore bien plus encore, de tous les véritables philanthropes.

Johannes Kinker naquit le 1ier Janvier de l'année 1764, de l'ère chrétienne. Il était descendu d'une famille qui, sans être riche, se trouvait assez à son aise; son père était chef et propriétaire d'une grande fabrique.

Il a fait ses études préparatoires, au gymnase ou collège de la ville dite Weesp, dans la province nommée la Hollande Septentrionale.

A l'âge de 17 ans il quitta cette école préparatoire où il avait fait ses études sous la direction du savant Recteur, nommé van Achter, pour se rendre à l'université d'Utrecht. A cette occasion il prononça, selon l'usage, un discours solennel, en Latin et en vers, et dont le sujet etait: *la jeunesse d'Alexandre le Grand.*

Notre auteur se voua d'abord à la Médecine; mais bientôt il se livra avec enthousiasme aux Muses de la poésie et de la musique; il devint membre d'une société littéraire dont la devise était: *dulces ante omnia Musae.*

L'un des premiers échantillons de son talent poétique fut publié l'an 1788, sous le titre: *ma Muse mineure.*

Kinker était dès sa jeunesse, et il resta jusqu'en sa vieillesse l'admirateur du génie poétique de Voltaire et de Schiller, le chantre bien-aimé de la nation allemande; il estimait surtout l'auteur de la Henriade et de la pucelle d'Orleans, à cause de sa philanthropie, de son caractère charitable, et de sa haine implacable contre la hiérarchie ultramontaine.

Dans le tems où Kinker fit son séjour à Utrecht, il publia quelques pièces de poésie qui portent déja l'empreinte de son aversion pour les révolutions politiques, de son amour de l'ordre public, qui contrastent fortement avec le communisme et le

socialisme si outrés de la triste époque d'alors, quoiqu'il n'ait été, de toute sa vie, le partisan d'aucun parti politique proprement dit; une telle association servile était peu conforme à son caractère franc, indépendant et ferme, d'après lequel il ne se souciait guère de l'opinion publique, et n'écoutait que la voix de la raison et le dictamen de la conscience. Semblable en cela à Cicéron qui disait: *ratio plus apud me valet quam opinio multitudinis.*

Outre les leçons de la faculté de médecine, il n'a pas négligé, pendant le cours de ses études à l'université, de suivre celles que l'on y donna alors dans les autres sciences.

La musique instrumentale et vocale, tant pour la théorie que pour l'exercice et pour les applications au chant, au langage, à l'éloquence et à la poésie elle-même, à été dès sa jeunesse et est restée jusqu'en sa vieillesse l'objet constant de ses recherches les plus profondes, de ses études les plus savantes; de là vient que cette partie de ses oeuvres, qui se rapporte à l'art et à l'exercice de la musique, forme déjà à elle seule plusieurs volumes.

L'an 1787 Kinker fut promû au grade de Docteur dans le droit romain et dans le droit public, par la faculté académique.

Depuis l'année 1788 jusqu'à l'année 1793 il fixa son domicile à la Haye, où il s'est bien plus occupé de la poésie que de la jurisprudence; c'est ce que témoignent assez les oeuvres poétiques qu'il a publiées dans un recueil périodique, connu sous le nom de: *la poste de l'Hélicon.*

Vers la fin de l'année 1793 il quitta la Haye pour s'établir, comme avocat, dans la capitale ou la ville d'Amsterdam. Là encore il se livra fort peu à la pratique du barreau ou palais; mais il se voua d'autant plus à l'office d'homme de lettres et aux fonctions d'écrivain public.

Une foule d'écrits et de pièces de poésie sortit de sa plume

facile et inépuisable, depuis cette époque jusqu'à celle de son départ pour la ville de Liège, lequel eut lieu dans l'année 1818.

Je n'ai pas la prétention d'écrire une biographie de mon ami; mon dessein se borne uniquement à une simple notice, à une esquise légère de ce que Kinker a été et de ce qu'il a fait comme philosophe, laissant à des talens plus dignes et capables de cette grande et noble tâche, le soin d'écrire sa vie, de peindre son caractère, de célébrer ses oeuvres, et de faire connaitre au monde ses mérites comme poète, comme érudit ou philologue, comme amateur de la musique, qui se connaissait si bien en cet art admirable, enfin comme savant distingué; sous tous ces points de vue je ne dirai que peu de mots.

Poëte, il a essayé presque tous les genres, poésie légère ou fugitive, chansons, imitations libres de diverse nature et de chantres divers parmi différentes nations, et puis, des satires, des épitres. des morceaux lyriques, des ôdes, etc.

Il s'est placé par les productions de sa Muse au premier rang du Parnasse Neerlandais.

Philologue, il savait parfaitement bien les langues Grecque et Latine; il a étudie les principaux auteurs classiques dans ces deux langues, sources pures et vraies de la belle et utile antiquité; il avait une connaissance aussi étendue que profonde des divers dialectes germaniques; enfin, la langue hébraïque, l'arabe et spécialement aussi le Copte, c. à d. l'ancienne langue égyptienne ou plutôt le langage populaire de cette singulière nation, ne lui étaient point étrangères. Je ne parle pas des langues modernes, le Français, l'Anglais, l'Allemand et l'Italien, où il avait fait des progrès plus ou moins avancés.

Savant ou érudit, ses ouvrages sont encore là, pour servir de témoins, combien vaste était son savoir, de quelle immensité était son érudition, combien ses connaissances en critique

savante, en histoire, en antiquités, en éloquence et en musique, étaient profondes et étendues.

Pour nous convaincre de la vérité et de la justesse de ces assertions exactes, qui ne semblent être qu'autant d'éloges pompeux, il suffit de jeter un régard sur le grand nombre de ses écrits et les richesses littéraires qu'ils renferment.

Outre ses chants académiques et des pièces fugitives, il a fait quelques tragédies excellentes et originales et des opéra's comiques; il a composé aussi quelques drames ou comédies, et même des vaudevilles; il a fait encore des versions très-heureuses soit de pièces entières, soit de quelques morceaux choisis de Voltaire, de Schiller, de Schakespeare, d'une comédie de Terence, et de la majeure partie du premier livre de l'Iliade d'Homère, dans la mesure et suivant les règles prosodiques de l'original.

Comme *écrivain politique* il a publié une foule d'articles supérieurement bien rédigés, dans les journaux et les feuilles périodiques de son tems. Comme savant et *homme de lettres*, nous avons de sa main d'exellens mémoires *sur la musique des anciens Grecs;* un essai bien remarquable et unique en son genre *sur la prosodie de la langue Hollandaise comparée avec celle des anciens;* un *commentaire*, chef-d'oeuvre admirable, sur la grammaire Neêrlandaise composée par W. Bilderdijk, poète et philologue célèbre.

Quant à ses oeuvres philosophiques, nous allons en parler un peu plus en détail. Homme de lettres et de goût, Kinker est entièrement, j'ai presque dit, exclusivement, l'homme de sa nation; philosophe, il s'élève à la hauteur de cosmopolite, sans cesser pour cela de considérer l'amour de la patrie, comme l'un des devoirs les plus sacrés du citoyen fidèle et reconnaissant. C'est pour cet effet qu'il s'est servi de la langue Française, (langue qui a succédé de fait à la langue Latine pour l'usage

du monde savant et scientifique), dans toutes les compositions de son génie, qu'il regardait comme contenant des objets, qui sont de tous les peuples et de tous les pays, dans tous les âges du monde.

Dès l'année 1798 Kinker s'efforça de concert avec son ami P. van Hemert, Professeur célèbre, de faire connaître, dans sa patrie, *la critique de la raison pure* et *celle de la raison pratique*, ou le criticisme de Kant, système, ou si l'on veut, méthode, par laquelle l'immortel philosophe de Kôningsberg venait d'étonner l'Europe savante; à cette fin parurent dans le *Magasin de la philosophie critique*, publié par van Hemert, plusieurs compositions de sa plume fertile extrêmement curieuses et profondément pensées, qui annoncèrent déjà le grand penseur, le digne émule de Kant et le premier philosophe de son pays.

Il exposa, ensuite, d'une manière lucide et explicative, dans un *essai* qui mérite plutôt le nom de *traité*, la *critique de la raison pure;* essai qui fut d'abord écrit dans la langue du pays, mais qui fut traduit plus tard dans la langue Française, en l'année 1801 par J. le Fèvre. Cet essai est allégué par l'illustre Degérando comme un modèle d'une exposition claire et succincte; ce même essai a servi de guide et de fil conducteur au célèbre A. L. C. Destutt-Tracy, pour le rapport étendu ou le compte-rendu qu'il a fait à l'Institut de France de ses considérations philosophiques; essai, enfin, qui a obtenu les suffrages de Victor Cousin qui le recommande fortement comme une lecture, qui ne peut manquer d'être fructueuse aux amis de la sublime philosophie.

Après l'année 1815, la métaphysique de la jurisprudence,

ou la théorie philosophique du droit naturel, l'occupa beaucoup et longtems de suite; de ces études sérieuses et profondes l'on trouve les heureux résultats dans *ses lettres sur le droit de la nature.*

Pour donner une idée de la manière dont Kinker sut appliquer la philosophie *aux principes de la politique*, je ne puis mieux faire que de copier fidèlement un passage emprunté à l'excellent mémoire (*) ou biographie de Kinker que nous devons à la plume aussi élégante que mâle et harmonieuse de l'illustre M. C. van Hall, jurisconsulte distingué, poète célèbre, auteur savant, véridique et éloquent; mémoire que j'ai mis à contribution en différents endroits de cette notice.

„ Contemplateur attentif des évènemens politiques de l'époque, Kinker promena souvent ses regards scrutateurs sur le terrein de la politique, science qu'il dit avoir été placée par Napoleon Bonaparte entre la *mécanique* et les *beaux-arts*, au lieu d'en faire, comme elle le mérite, selon lui, la science-mère de toutes les sciences.

L'ouvrage périodique: *Le Ruminant* (de herkaauwer), qui a paru durant trois années consécutives, avait une tendance politique et fut presque entièrement écrit par lui seul. Quant à ce qui concerne le style et le plan, il est *individuel* (unique), et il comprend les opinions qui lui appartiennent en propre, comme auteur philosophiquement spirituel. Lorsqu'il se trouva en cet écrit, par suite des évènemens et des ordonnances (du Gouvernement) de la journée, dans une route déjà parcourue

---

(*) Mr. Johannes Kinker. Bijdragen tot zijn leven, karakter en schriften, door Mr. M. C. van Hall. Amsterdam, bij de Wed. L. van Hulst & Zoon. 1850.

par d'autres, il resta cependant libre en son style comme en ses opinions, original et plein de saillies piquantes. En tout cela, il n'avait, et il ne suivait aucun prédécesseur. Soit, que les écrits de Sterne lui en ayent montré le chemin, et qu'il ait été de tems en tems l'émule de Jean Paul Friedrich Richter, dans la plupart des endroits il est Kinker et toujours Kinker seul.

Quiconque l'a observé dans cette carrière doit être persuadé, que dans ces feuilles il a offert à ses compatriotes les fruits d'un rare génie, plein de science et d'une connaissance riche et variée.

Qu'il ne fut pas toujours bien compris, cela est naturel, mais ceux qui le peuvent comprendre, s'ils le veulent, seront forcés de reconnaître, qu'il ne s'est proposé d'autre but, que d'étendre de plus en plus dans les Pays-Bas les principes et l'amour du beau, du vrai et du bon ou de ce qui est utile, et de maintenir, de confirmer, l'autorité légitime, l'ordre public et les lois. Il tâcha d'approcher de ce but, non pas toujours comme les hommes ordinaires, quoique d'ailleurs honnêtes gens, mais à *sa* manière, en se rappelant sans cesse le mot si connu: *ridendo dicere verum* (dire la vérité en badinant); c'est-ce qu'il avait fait auparavant, encore d'une manière plus *burlesque*, dans le *Janus ressuscité*. Presqu'à chaque page de cet écrit (du Ruminant), il se montre l'ennemi de cette philosophie, faussement ainsi nommée, philosophie dont se berça J. J. Rousseau; et nulle part il nous donne la moindre raison de l'envisager comme un écrivain qui se propose de faire la guerre à la royauté, ou de troubler le repos de sa patrie.

Le Roi, Guillaume I qui, je le sais, connaissait Kinker pour le principal auteur *du Ruminant*, était aussi tellement convaincu de la modération de ses opinions en matière de politique, qu'il n'a pas hésité à lui offrir, l'an 1817, la chaire de Professeur pour la langue Hollandaise, l'histoire et l'éloquence, à l'université de Liège.

* *

L'année 1820 il consacra une ode magnifique à la gloire d'Alexandre, l'Empereur des Russes, où il se livra sans ménagement à ses vues philosophiques et à ses espérances philanthropiques.

L'année 1830, il a fait lecture à l'Institut Royal des Pays-Bas d'un mémoire qui contient la réponse à cette question : *quelle utilité peut résulter de la connaissance empirique et universelle des langues pour la haute philosophie?* Ce mémoire, ayant obtenu les suffrages des deux Professeurs Schröeder et Clarisse, deux hommes très-savans et grands philosophes, qui en ont fait le rapport à la troisième classe de cet Institut, a été jugé digne, sur ce rapport plein d'éloges, d'être placé dans la bibliothèque de cette académie célèbre.

Ce mémoire fait suite à un essai qui forme deux volumes *in quarto*, et qui est consacré aux recherches les plus profondes et les plus intéressantes sur la nature et les élémens, les principes, le mécanisme et l'architectonique de la grammaire universelle (Introduction à une théorie philosophique et universelle de toutes les langues).

Kinker a été membre de l'Institut Royal dont nous venons de parler, pendant une durée de plus de 35 années (il était aussi membre de plusieurs sociétés savantes et littéraires, ou honoraire ou membre de mérite) ; déjà plus qu'octogénaire, l'Institut lui donna une marque éclatante de confiance et d'estime, en le nommant Président de la réunion de toutes les classes.

En s'acquittant avec dignité des fonctions de cette charge honorable il prononça encore, peu de mois avant son décès, un discours d'ouverture bien remarquable, à l'occasion d'une séance publique honorée de la présence de Sa Majesté, le Protecteur Auguste de cette assemblée illustre; discours, dans lequel il développa ses idées avec une clarté, une élégance, une justesse d'esprit et une délicatesse de goût, peu commu-

nes, en faisant l'apologie et l'éloge de la philosophie, qu'il nomma avec Dégérando la *science-mère*, et dans lequel il déclara de nourrir l'espoir, qu'elle serait un jour nommée la science *exacte* et universelle par excellence, et qu'elle se montrerait digne de ce titre magnifique.

Je touche à la fin de cet exposé rapide, que je ne sais mieux terminer, que par les souvenirs que j'ai communiqués, dans le tems, à l'un des ouvrages périodiques (*) estimés de ce pays.

„ Kinker était sans contestation un homme d'un grand gé-
„ nie, de capacités extraordinaires et de talens supérieurs; un
„ ami sage et fidèle de sa patrie et de son roi; un noble ci-
„ toyen et un philanthrope sensible. — Son savoir était im-
„ mense; son érudition vaste, sa pénétration et son jugement
„ étaient profonds. C'est donc à juste titre que les Pays-Bas se
„ glorifient de ce philologue, poète et philosophe du premier rang.

„ La littérature ancienne et classique lui étaient famillières tant
„ pour le *fond* que pour la *forme*. La connaissance qu'il avait
„ de la littérature moderne et occidentale, surtout des divers
„ dialectes de la langue germanique, était extraordinaire. Dans
„ l'étude philosophique de la grammaire universelle, spéciale-
„ ment de la prosodie, et dans celle du droit de la nature, il
„ ne cèda a personne dans les Pays-Bas, pas même à un
„ Bilderdijk; et dans la philosophie spéculative, principalement
„ dans la philosophie critique, il ne cèda à qui que ce soit,
„ même en Allemagne, la patrie du Kantianisme.

„ Si longtems que la vraie érudition, les connaissances so-
„ lides, les sciences exactes et utiles, les exercices littéraires

(*) Voir de Algemeene Konst- en Letterbode van het jaar 1845, dd. 10 October.

„ qui sont fondés en principes; si longtems que les pensées „ originales et piquantes, un jugement fin et pénétrant, des „ aperçus nouveaux et des résultats exactement formés, et tout „ cela accompagné d'amour pour la vérité et pour l'équité, se„ ront estimés au plus haut prix, aussi longtems ses oeuvres „ nombreuses en matière d'éloquence, de langues, de poésie, „ de musique, de jurisprudence et de philosophie conserveront „ leur haute valeur, *et* dans le pays qui le fit naître, *et* dans „ l'étranger équitable."

Kinker a été nommé par S. M. Guillaume I, à l'ordre équestre, l'an 1817 (Chevallier du lion Belgique, en Hollandais, Ridder van den Nederlandschen Leeuw); il était l'honneur et l'ornement de la loge maçonnique; au milieu de cette confraternité respectable il s'est appliqué avec zèle et persévérance à produire tout le bien possible par des améliorations importantes et par des travaux littéraires d'un grand prix et dignes des plus grands éloges.

Les évènemens de la révolution belge le forcèrent de se retirer dans les parties septentrionales du royaume, où il s'est fixé à Amsterdam, pour y passer les dernières années de sa vie longue et laborieuse, au milieu des travaux consacrés à la musique, à l'éloquence, à la poésie et à la philosophie.

Le dernier ouvrage philosophique, au quel Kinker consacra son esprit et ses veilles est celui, dont le premier volume est ici offert au public.

Kinker a toujours été l'un des premiers admirateurs de Kant. Il regrettait fort, que parmi les philosophes, qui ont vécu plus tard, ou qui vivent encore, plusieurs sont devenus *ou* des antagonistes dogmatiques *ou* des sectateurs, qui ont altéré la doctrine si vraie et si profonde du grand philosophe, leur maître à si bon droit; il regrettait, surtout, que Kant lui-même avait quitté, dans sa critique de la raison *pratique*, la bonne et

unique route qu'il avait ouverte, et où il est entré d'abord avec tant de gloire et avec un triomphe accompli.

Dans cet essai sur le dualisme Kinker tâche à la fois *et* de corriger cette erreur de son illustre dévancier, *et* de compléter et d'achever ou de terminer le système critique de la philosophie transcendentale, tant pour la partie *morale* (raison pratique) que pour la partie *spéculative* ou théorique (raison pure.)

Peu de semaines avant de terminer la vie, Kinker déposa, enfin, la plume pour ne plus la reprendre; le 16 Septembre de l'année 1845 il est parti de cette région terrestre où regne le dualisme de la raison humaine, pour cette région céleste (j'ôse l'espérer dans l'esprit de la charité chrétienne et d'après l'immensité de la grâce divine en Jesus-Christ) où le dualisme se dissout dans la raison noumène, ou plutôt dans la raison suprême de la divinité, en une *identité* parfaite de la vérité absolue et éternelle!!

CATALOGUE DES OUVRAGES DE KINKER.

A.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES.

1. Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure; traduit du Hollandais, par J. LE FÈVRE . . 1801
2. Plusieurs articles, insérés dans le recueil (Magazin) pour la philosophie critique, publié par P. VAN HEMERT; savoir.
   Vol. II. pag. 43, 137 et 368.
   » III. » 1.
   » IV. » 172 et 209.
   » VI. » 49, 177, 283 et 310.
3. Essai sur le Dualisme de la Raison humaine.
4. Lettres à P. VAN HEMERT, sur *le Droit de la Nature* (de jure Naturae), provoquées par *l'exposition* ou le développement de Mr. W. BILDERDYK. 1823
5. Un commentaire (ou une critique) sur la grammaire de la langue Neërlandaise, publiée par Mr. W. BILDERDYK. 1820
6. Un essai d'une *Prosodie* Hollandaise, appliquée au *metrum* des anciens, inséré dans les mémoires ou annales de la société Hollandaise consacrée aux sciences et aux beau-arts. Vol. I. 1810
7. *Le Ruminant* (de Herkaauwer), ouvrage périodique dont il est l'unique auteur. III Vol. . . . . 1815—1817

8. Réponse à la question: quelle utilité peut-il résulter de la connaissance universelle, empirique, de la langue pour l'étude de la philosophie transcendante? 1830

9. Introduction à la théorie universelle et philosophique de toutes les langues, ou de la langue considérée au point de vue le plus général. . . . .

10. *Revue* et *rapport* concernant les deux ouvrages suivans:

   1°. Heinrich Schmid. Leçons sur l'essence de la philosophie et sur ce qu'elle est pour la science et pour la vie. Traduit de l'Allemand par le Prof. F. C. de Greuve;

   2°. Histoire succincte de la Philosophie, traduite de K. L. Kannegiesser, et enrichie d'annotations par J. J. le Roi, Pasteur.

B.

OEUVRES POÉTIQUES ET LITTÉRAIRES.

1. *Recueil* de poëmes, en III Vol. . . . . 1819—1821
2. *Tragédies*: Célie 1792
   Almanzor et Zehra 1804
   Les Templiers,
   d'Après le texte Français de Renouard. . 1805
   Marie Stuart,
   et la Vierge d'Orleans,
   l'une et l'autre d'après Schiller,
   (en vers Jambiques) 1807
   La Mort de Minette, ou la première
   année de la liberte Ottomane . (en manuscrit)
   Achille et Polyxène . . . . . (idem)
   Don Carlos (de Schiller.)
   [le premier acte, et en grande partie le second acte] (idem)
3. *Opéra.* Edipe en Colone (imitation libre). . . . 1807
   Machteld van Velzen . . . . . (en manuscrit)
4. *Drame.* (épisodique) van Rots. 1789
   Comédie. Turandot, d'après Schiller . . . (en manuscrit)
   Bonne fin, *tout bon* (finis coronat opus),
   d'après l'Anglais de Schakespeaire. (idem)
   l'Eunuque (Eunuchus), d'après Térence.
5. *Les Chants* dans le recueil maçonnique, aux pages 18, 49, 66, 108, 135, 139, 163, 165, 174, 180, 191, 280, 283, 285.

6. La plus grande partie du premier livre de *l'Iliade d'Homère*, dans le genre prosodique de l'original. . . . . (en manuscrit)
7. Chant *lyrique* consacré à la société littéraire de Bruges (Brugge) . . . . (idem)

C.

MÉLANGES OU DIVERSES PIÈCES DE LITTÉRATURE.

1. Chants académiques. 1781
   L'Egoisme (Parodie) 1785
   Ma Muse mineure (ou cadette). 1785
   Gabrielle de Fayel (Parodie) 1798
   Ericia (Parodie) 1799
2. *La fête séculaire*, à l'entrée du 19eme siècle. 1801
   (Une Représentation allégorique à grand spectacle).
   L'humanité à l'hôpital, (Parodie sur la pièce précédente).
3. *Tableau* des derniers événemens de l'Europe, terminés par la paix. 1802
   (Représentation allégorique).
   La France vis-à-vis de l'Europe, en deux discours. 1833, 1834
4. *Sur le genre Romantique*, un article inséré dans l'ouvrage périodique: *Le Critique des Critiques.*
5. *Pygmalion*, un songe romantique.
6. Divers morceaux insérés dans les ouvrages périodiques: *Le Janus, et le Janus ressuscité;* . . . . 1787 et 1795
   d'autres morceaux, dans: *l'Arche de Noé*, et dans le: *Sem, Cham en Japhet;* 1799, 1800
   et plus de morceaux encore, dans la *Poste de l'Hélicon*, dont il a été le principal écrivain et l'unique éditeur.
7. *Discours funèbre*, prononçé le 11 Septembre 1808
   dans la société dite: *Harmonica*, en mémoire de Jacques Kuyper, membre de *l'Institut Royal*, décédé en Juillet 1808
   et éloge de Joseph Haydn, prononcé dans la société: *Felix Méritis* 1810

D.

COMPOSITIONS MUSICALES ET LYRIQUES.

1. *La création*, pièce de musique sacrée par J. Haydn, (paroles d'après l'original Anglais et d'après l'Allemand) . . 1803

---

2. *Helmine et Elize*, chant de deux démoiselles patriotiques, musique de J. W. Wilms 1832
3. *Les anciennes provinces des Pays-Bas*, au mois d'Août (Oogstmaand); musique de J. B. van Bree. 1832
4. *La mort héroique de J. C. J. van Speyk.* Tableau musical; musique de J. B. van Bree 1831
5. *Le chant des fondeurs des cloches*, d'après Schiller. (en manuscrit).
   NB. Cette pièce et celle de la lettre B, numéro 7, ont été communiquées par van Hall, dans sa notice biographique.
6. Considérations sur *la musique des anciens Grecs.* (en manuscrit).
7. Deux *Cantates* qui appartiennent aux discours dont il est fait mention au numéro 7 de la lettre B 1808, 1810

ERRATA.

				Au lieu de	*lisez*
Pag.	1,	ligne	3,	du	dû
»	10,	»	21,	Kant, par lui, ces	Kant, ces
»	13,	»	35;	c. à d. telles	c. à d. les *objets* et le sujet sont réellement des choses, telles,
»	14,	»	22,	dont il suit	d'où il suit
»	16,	»	1,	dont dépendent	d'où dépendent
»	19,	»	25,	la souce dont	la source d'où
»	20,			(en bas) Berkley	G. Berkeley.
»	24,	»	21,	au préalable de la question	au préalable, de la question;
»	29,	»	24,	jus-qu'aux	jusqu'au
»	31,	»	15,	Idiologistes	Idéologistes.
»	»	»	29,	évironnent	environnent
»	34,	»	27,	vers	vers (*)
»	37,	»	28,	raiconnement	raisonnement
»	41,	»	8,	de ce, par qui	de ce, par quoi, ou par lequel
»	46,	»	30,	ceux-ci	celles-ci
»	49,	»	4,	qui n'a	c'est la durée, qui n'a
»	50,	»	2,	renfermée	renfermées
»	»	»	3,	defens	défends
»	51,	»	21,	à l'état positif	à l'état négatif
»	52,	»	11,	des objets. Aussi	des objets; aussi
»	58,	»	4,	(en bas) elle	il
»	»	»	1,	(en bas) magnitisme	magnétisme
»	63,	»	5,	abouter	aboutir
»	82,	»	5,	des ces	des
»	»	»	13,	dédruit	détruit
»	91,	»	3,	(en bas) sur elle	sur celui
»	96,	»	18,	route	voute
»	115,	»	7,	Dans la	La
»	»	»	16,	disjoncif	disjonctif
»	123,	»	6,	vigoureux	rigoureux

Pag. 145, ligne 1,	table	la table
" 147, " 20.	différentiés	différenciées
" 148, " 3,	(en bas) dériver	dérive
" 149, " 3,	adoptés	adaptés
" 151, " 5,	(en bas) discouvrir	discourir
" 156, " 6,	l'espace infine	l'espace infini
" 159, " 2,	(en bas) différerde	différer du *moi* et être identique avec lui
" 160, " 1,	(en bas) qui est	est
" 161, " 9,	(eu bas) de la troisième	de la troisième et de la quatrième
" 162, " 13,	indepeudemment	indépendamment
" 171, " 16,	continuant	contenant
" 181, " 1,	dans un sens relatif;	dans un *tems* relatif
" 189, " 2,	(en bas) reduite l'unité	réduite à l'unité
" " " 1,	comprend à	comprend

EXORDE.

En ne commençant que par les ouvrages de Platon et d'Aristote, et en procédant jusque vers la fin du 18ième siècle, la philosophie a du parcourir un cercle assez vaste de systèmes tour à tour dogmatiques, sceptiques, matérialistes, réalistes, idéalistes, accompagnés de toutes les différences et de toutes les nuances, dont chacun de ces systémes parut être susceptible; se combattant souvent et se détruisant dans un mouvement continuel, s'attachant tantôt à des idées réligieuses et politiques, tantôt aux préjugés accueillis ou repoussés chez les nations où ils prirent naissance. En parcourant tous ces systêmes on était bien en droit d'en conclure, que la philosophie est la moins stable et la plus incertaine de tout ce qui se rapporte à la raison humaine. Tout en se combattant, ces systêmes avaient cela de commun entre eux qu'ils portaient dans leur sein les germes de leur propre destruction.

On ne doit donc pas s'étonner que l'histoire de la philosophie se présente comme un chaos, qui n'offre que peu de chances d'être débrouillé, et que, malgré tous les efforts des grands génies, tels que Descartes, Spinoza, Leibnitz, Wolff et tant d'autres, on n'a pu réussir à changer ce chaos d'élémens discordans en un commencement de création scientifique. Ce fut envain que le dernier et peut-être le plus

grand des philosophes dogmatiques essaya de donner plus de stabilité au système de Leibnitz, en le revêtant de formules mathématiques. On fut bientôt convaincu de l'impossibilité de connaître la nature des objets par nos facultés intellectuelles, et Locke, en se fondant sur un principe opposé, essaya envain d'y parvenir par la voie des sensations. Hume, si non le plus grand, certainement le plus profond des sceptiques, refuta par la logique la plus rigoureuse les raisonnemens de l'un et de l'autre, en exposant avec la plus grande pénétration les raisons pour prouver l'invalidité des pretendus principes a priori pour établir une science métaphysique; et c'est surtout ce scepticisme, qui donna á Kant l'idée d'une *critique de la raison pure*, dont le but est de rechercher, préalablement et avant tout, la nature de nos facultés intellectuelles dans leur rapport avec ce que nous pouvons savoir, afin d'en fixer èt le point de départ et les bornes de la cognition humaine; cette philosophie, qui sans être transcendante, se contente d'être transcendentale, c. à. d., qui nous fait connaître les limites de notre connaissance, en même temps qu'elle nous prouve que nous sommes privés des moyens pour les franchir; cette philosophie, qui ouvrit une nouvelle route á l'esprit humain, contraire à celle de tous les systèmes connus jusqu'à cette époque, bien loin de s'être rappochée d'une paix prochaine entre les philosophes, est devenue la cause ou le motif d'une guerre plus désespérée que jamais. On n'a qu'à étudier les systèmes de ses successeurs, pour se convaincre, que les doutes, les contradictions, les incertitudes de toute espèce, ont fait changer cette science souveraine, qui nous promit avec la plus grande confiance cet heureux avenir, en un dédale plus inextricable que la métaphysique ne le fût avant cette époque. Ce Philosophe illustre, à la fois un savant plein d'érudition, doué de toutes les connaissances, qui devraient garantir la bonne réussite de son essai, offrit au monde un chef-d'oeuvre de pénétration, en nous ouvrant une route, qu' à beaucoup d'égards, on dût considérer comme la seule,

qui nous restât après toutes celles, qu'on avait essayées jusqu'alors, et après tous les efforts précédent smais infructueux, pour trouver seulement une base solide; mais il ouvrit à la fois une nouvelle carrière à de nouveaux combattans, sortant de la nouvelle école, pas moins acharnés dans leurs disputes mutuelles, que les coryphées des anciennes sectes; et le seul espoir qui semble nous rester, est peut-être, que les systèmes des Fichte, des Schelling, des Hegel, etc., etc., quoique dissidens entr'eux et plus opposés encore à la philosophie de leur illustre dévancier, sont cependant tellement liés à la route qu'il leur a découverte, que ce n'est qu'à l'aide du systême de ce grand homme, qu'on peut se les rendre intelligibles; car tout en s'écartant de la tige commune, leurs doctrines sont autant de branches différentes d'un même arbre, qui en se divisant et s'écartant, dérivent de la même racine.

A quoi tient-il donc, que cette philosophie critique, (l'arbre dont la sève circule dans toutes les branches qui s'en écartent), cette philosophie, l'ennemie implacable de toute philosophie dogmatique, et qui élève sa tête altière au dessus de toute espèce de scepticisme, soit devenue elle-même la source de nouveaux dogmatismes? Parmi les raisons de ces nouvelles aberrations, la plus essentielle est assurément, que l'illustre réformateur de la métaphysique s'est écarté lui-même de son point de départ. «Jusqu'à present", dit-il dans la préface de sa critique de la raison pure, «on a soutenu, que notre savoir dût se régler d'après les objets, et c'est de là, que toute entreprise d'une science à priori a failli, et que tous les efforts pour obtenir la connaissance des objets, en suivant cette méthode ont été employés à pure perte. Essayons maintenant de soutenir le contraire et voyons, si l'on ne pourrait pas mieux réussir, en adoptant une méthode entièrement opposée à celle, que l'on a suivie jusqu'ici, en admettant, que ce sont les objets, qui se règlent d'après notre manière de connaître. Faisons comme Copernic, qui voyant que tout allait mal en astronomie, dans la

supposition, que le soleil et toute la voûte étoilée se tournent autour de l'astronôme, essaya de faire tourner la terre, et de laisser les astres en repos, pour voir si dans cette hypothèse les phénomènes de l'astronomie ne s'expliqueraient pas mieux". Il décidait donc, que pour ce qui concerne l'intuition des objets, on peut suivre en métaphysique la même marche. »Quant à l'intuition des objets, que nous ne connaissons *qu'à posteriori*, au moyen des impressions, que nous en éprouvons", dit-il, »je ne conçois pas, de quelle manière on en pourrait savoir la moindre chose *à priori;* si, au contraire, les objets doivent se régler d'après la nature de notre faculté intuitive, il n'y a rien qui s'y oppose. Il en est de même des conceptions, que je me forme de ces objets, en supposant, que c'est ma manière de concevoir qui en règle l'expérience." Ces manières d'avoir des perceptions des objets et de les concevoir, sont par conséquent des lois, qui sont en nous et qui réglent l'expérience, que nous en avons et sans lesquelles, cette expérience ne serait pas même possible. Or ces lois sont pour les impressions, que nous percevons par nos sens, *l'espace* et *le temps;* et d'après cela les objets hors de nous ne peuvent être perçus par nous, que comme revêtus de ces deux lois *formales* (*) de notre intuition. — Ce qu'ils pourraient être, abstraction faite de ces lois, nous l'ignorons; nous savons seulement ce qu'ils sont pour nous, et non ce qu'ils pourraient être considérés en eux-mêmes. — La nature, c. à. d. la manière d'être des objets ainsi représentés, est en outre soumise et entièrement conforme aux lois de notre entendement; cette nature n'est pour nous que ce que ces lois lui prescrivent d'être. Ces lois sont les catégories ou conceptions primordiales, non pas des objets en eux-mêmes, mais tels qu'ils suivent ces lois *formales.* Nous ne connaissons donc que des objets phénomenaux et q'une nature phénomenale, et les principes de l'entendement, qui dérivent des catégories jointes aux

(*) Qui prescrivent la forme.

lois de notre intuition (le tems et l'espace) sont de même les lois de la nature, telle que nous la concevons."

Voilà en peu de mots le sommaire de la philosophie Kantienne, qui d'après le point de vue choisi par l'auteur, se présente au premier abord, comme un vaste édifice, dont il avait découvert l'entrée, et de laquelle personne ne s'était encore douté.

Malheureusement le grand homme n'acheva de cet édifice qu'une seule aile, dans laquelle il nous montre la source légitime de nos connaissances, par l'analyse des facultés intellectuelles de l'esprit humain, afin de découvrir par là les lois, au moyen desquelles la connaissance des objets nous est acquise, la seule vérité que nous pouvons atteindre; de même que les limites de cette vérité, limites que nous ne pouvons franchir, sans tomber dans des erreurs inévitables; mais comme par des raisons, que je tâcherai d'expliquer dans cet ouvrage, il ne fait l'application des lois et des principes de l'entendement qu'à l'expérience externe, comme contenant les impressions, que nous recevons des objets, il en resta là, et en finissant cette aile, qu'il appelle *la critique de la raison pure*, il pretendit, que l'expérience interne, qui contient les impressions sensibles, que nous acquerons au moyen de la conscience intime du MOI, n'est pas susceptible d'être soumise aux catégories; et c'est par cette raison, que la seconde aile n'a pas même été entamée; et le fond du milieu, qui aurait dû servir de liaison entre la connaissance des objets et de notre sujet pensant, n'entra dans la philosophie Kantienne, que comme une pièce détachée du batiment, sous le nom *de la critique du jugement*, où il expliqua par des principes, qu'il nomme régulatifs, quelques questions importantes, qui n'avaient pu trouver leur place, ni dans sa théorie, ni dans sa philosophie pratique, dont il nous reste encore à dire quelques mots.

Malgré que ces trois pièces ne nous présentent pas cette unité systématique, qu'on aurait pu en attendre, le premier ouvrage n'en est pas moins un chef-d'oeuvre, donnant à la

philosophie jusqu'alors vague une direction, que nous croyons la seule possible pour s'élever au rang d'une science proprement dite, si l'auteur avait pu se resoudre à ne pas quitter la route, qu'il s'était frayée lui-même, et si au lieu de construire la seconde aile sur les mêmes fondemens, il n'eut quitté cette route et avec elle le monde sensible, pour nous transporter dans une sphère ultra-critique, où, au lieu de trouver les lois de notre cognition, il ne nous offre (dans sa critique de la raison pratique) qu'une seule loi hétérogène à nos facultés intellectuelles, appelée *l'impératif catégorique*, qui nous commande d'agir suivant une règle, qui puisse être reconnue comme principe d'une legislation universelle. De cette loi unique il déduit avec une grande sagacité la liberté de notre volonté, l'existence de Dieu, et l'immortalité de l'âme, non comme trois vérités prouvées, mais comme trois *postulats* de la raison pratique; trois resultats, qui ne sont pas du ressort de la raison théorique, qui n'admet et ne peut admettre, ni une causalité libre, ni aucune preuve des deux autres postulats. Cette loi impérative (qui sous un autre nom se serait offerte d'elle-même, en appliquant les lois de la pensée à l'expérience interne) n'a rien de commun avec sa philosophie spéculative; car, au lieu de la faire surgir des bases de son système, Kant nous la transmet en s'élançant dans un ordre de choses, qui, ne pouvant être qu'un objet d'une croyance surnaturelle, du ressort d'une théologie positive, est, selon lui-même une étrangère inadmissible dans une psychologie scientifique, telle qu'elle aurait dû l'être pour faire partie intégrante de sa philosophie, c. à. d. de la philosophie critique achevée et élaborée d'après le point de départ de la théorie Kantienne. Il est vrai que cette psychologie critique devant être la seconde partie de son système, eut été antinomique à la prémière, mais les résultats de la critique de la raison pratique ne le sont-ils pas également? Dans une psychologie critique cette antinomie se prêterait bien plus facilement à une solution, que dans cette philosophie morale ultra-hu-

maine, qui n'est pas seulement antinomique, mais contradictoire à elle-même, et diamétralement opposée aux principes fondamentaux de la science dont elle devrait faire partie.

C'est surtout dans l'état inachévé de la philosophie critique de Kant, qu'on trouvera la raison principale des dernières aberrations dans les systèmes dogmatiques des philosophes allemands. A cette raison on pourrait ajouter encore, que Kant, devenu lui-même dogmatique, a élevé dans sa théorie la raison pratique au dessus de la raison théorique, ce qui fait dire à un de ses derniers commentateurs: — »c'est un fait incontestable, que nous avons la liberté de produire des actions, qui s'opposant aux penchans, sont le résultat de la raison seule. Dans tous nos desseins nous demandons à la raison, si elle les approuve et les commande; cette approbation, cet impératif de la raison, qui rend l'action possible, est une preuve évidente, que l'homme peut s'élever au dessus des lois de la nature, pour ne faire que ce que la raison et la liberté lui commandent. — Ainsi donc, la raison prescrit des lois à nos actions. Or des lois qui rendent possible un objet ont une validité objective. Les lois de la raison rendent possibles les actions; donc la liberté a une validité objective."

Ce n'est pas cependant Kant, qui s'est exprimé ainsi; mais, quoiqu'en d'autres termes, il a dit la même chose; car lorsqu'en niant la liberté dans ce qu'on nomme le libre arbitre, il soutient, que le MOI considéré comme objet, jouit d'une liberté dans sa nature intelligente, il remonte à une nature *noumenale*, absolue, et indépendante, qui ne depend pas des lois de notre nature intelligente, mais qui appartient à celle des objets considérés en eux-mêmes. C'est donc, ont dit quelques uns de ses commentateurs, un fait constant, une connaissance, qui est la base d'une croyance.

Qu'on ne s'étonne donc pas, que plusieurs philosophes, qui sont sortis de son école, ont commencé leur théorie, non pas par la base de la sienne, mais par un résultat

transcendant de sa soi-disant critique morale, c. à. d. par un *sujet* — *objet* infini.

D'autres commentaires de Kant ont été induits en erreur en ne distinguant pas assez le sens, qu'il donne à l'expérience, lorsqu'il dit dans l'introduction de sa critique de la raison pure: »c'est sans aucun doute, que toute notre connaissance commence avec l'expérience; car par quel moyen notre faculté de connaître pourrait-elle être excitée (mise en action), si ce n'est par des objets qui, en frappant nos sens, en partie produisent d'eux-mêmes des représentations, et qui éveillent, en partie, l'activité de notre entendement, afin de les comparer, de les réunir, de les séparer, et d'élaborer de cette manière la matière indigeste des impressions sensibles, pour les transformer en une expérience des objets, qui s'appelle connaissance. Donc, par rapport au tems, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec elle, que toute connaissance commence." — Sans se faire une idée claire de ce qu'il comprend par ce mot expérience, on pourrait se tromper, comme on l'a fait plusieurs fois, dans ce qu'il fait suivre immédiatement, où il est dit: » mais quoique toute notre connaissance commence avec l'expérience, il ne s'en suit pas cependant, qu'elle prend sa seule source dans l'expérience; car il se pourrait bien, que la connaissance de notre expérience (Erfahrungs erkenntnis) fût elle-même composée de ce que nous percevons des impressions et de ce que notre faculté de connaitre (occasionnée par ces impressions sensibles) y ajouta de son propre fonds comme accession, de sorte, que nous ne pûmes les distinguer de la matière fondamentale, avant qu'un long exercice nous y eut rendus attentifs et capables de séparer ces deux élémens."

En disant, comme on le fait communement, que nos connaissances nous viennent d'une double source, dont l'une est l'expérience, l'autre les lois ***a priori***, qui sont les formes de nos facultés de connaître, on pourrait croire, que les impressions, que nous recevons des objets pris à part,

constituent l'expérience, et on se tromperait, en prenant ces termes au pied de la lettre: car l'expérience elle-même contient déjà ces deux élémens. C'est pourquoi Kant aurait énoncé son principe fondamental d'une manière plus claire, en disant: nos connaissances sont le produit de deux élémens très distincts, le premier contient (*a*) les impressions, que nos sens acquièrent des objets, et le second (*b*) les lois de notre entendement; sans (*a*), ces lois seraient vides de sens; et sans (*b*), les impressions resteraient inapperçues. Ce n'est que par l'union de ces deux élémens, que l'expérience et, avec elle, nos connaissances deviennent possibles, et c'est seulement alors, que le jugement et la raison, (deux autres modifications de notre intelligence) se trouvent en état de distinguer dans l'expérience et dans notre connaissance, les vérités a ***posteriori***, et celles ***a priori***. Toute vérité qui est privée de ***l'universalité et de la necessité***, c. à. d., qui est, mais que nous soyons convaincus, qu'elle aurait bien pu ne pas être, n'est qu'à ***posteriori***. Toute vérité, au contraire, dont nous avons la conviction, qu'il serait impossible, qu'elle ne le fût pas, est ***a priori***. On ne s'exprime donc pas avec précision, en disant que l'expérience ne nous apprend que ce qui est contingent, et non pas ce qui est nécessaire; car elle nous apprend l'un et l'autre, par la raison que, sans contenir (a) + (b), elle n'existerait même pas. Il est donc bien prouvé, que toute notre connaissance procède de l'expérience, parceque sans cet (a) + (b), qui dans leur union constituent l'expérience, la distinction de ces deux élémens ne pourrait se faire; mais dans le fond, ce n'est que par le concours de ces deux sources de notre cognition, que tout notre savoir, tant ***l'apriori***, que ***l'aposteriori***, commence.

Or si l'espèce et la nature de la connaissance, que nous avons des objets (et selon la philosophie Kantienne c'est la seule connaissance proprement dite que nous possedons) reçoivent leur essence des lois de notre faculté de connaître, il s'ensuit, que nous ne savons de ces objets autre chose,

que leur manière d'être, revêtue des formes sous lesquelles ils nous sont représentés, c. à. d., transformés par ces lois formelles de notre cognition, et par suite, que nous ignorons ce qu'ils sont sans être revêtus de ces formes, et que par conséquent, nous ne connaissons que les impressions sensuelles, soumises à tout ce qu'il y a d'universel, d'absolu, et de nécessaire dans la pensée; à quoi il faut encore ajouter, que ces phénomènes ne possèdent pour nous d'autres qualités que celles, qui leur sont communiquées par les sens externes.

En résumant donc ce que nous venons de dire, nous pouvons affirmer hardiment, que la philosophie critique, telle qu'elle devrait être d'après les principes fondamentaux de la philosophie Kantienne, et telle qu'elle se serait montrée, si son auteur, au lieu de déserter de son propre drapeau, l'eut completée dans tous ses détails — est la seule, qui puisse se soutenir contre toutes les attaques des systèmes antérieurs et postérieurs à la philosophie transcendentale de Kant; et que, quant aux derniers, qui sont le produit, soit des principes mal compris, soit des déviations et aberrations qu'on puisse réprocher au criticisme de Kant, par lui, ces nouveaux dogmatismes n'auraient plus des armes pour pouvoir le combattre avec quelqne succès. De son achèvement cette philosophie aurait en outre gagné trois résultats très-intéressans: — savoir,

1°. Que ces deux ailes, dont l'une serait l'antithèse de l'autre, mais partant des mêmes lois de l'intelligence humaine, auraient dans leur divergence reciproque une marche analogique, en se déployant des deux côtes opposés de leur point de départ, comme deux fleuves, qui sortant d'une même source, se prolongent à droite et à gauche, mais en décrivant les mêmes courbures et les mêmes sinuosités.

2°. Que cette philosophie n'en serait pas une toute nouvelle, mais une conséquence nécessaire de celle, que le plus grand penseur du 18ième siècle nous a léguée, non pour qu'elle restât incomplète, mais pour devenir un jour,

comme il s'exprime (*), d'une petite ruelle une grande et vaste route.

3°. Que d'après la continuation et le développement de la philosophie critique, le dualisme trouverait sa solution dans la seule comparaison de l'aile thétique à l'aile antithétique, et des deux vérités qui en resultent. Mais, comme il est impossible d'admettre deux vérités absolues diamétralement opposées l'une à l'autre, nous trouverions, même dans leur contradiction apparente, la solution dans une seule *vérité absolue*, réunissant *deux vérités relatives*. De sorte que la philosophie critique, au lieu d'être affaiblie par son dualisme, s'en serait fortifiée.

A ces trois avantages que la philosophie critique, complètée dans tous ses détails, offrirait à toutes les sciences secondaires, tant physiques que morales, on pourrait ajouter à bon droit, qu'après avoir été explorée examinée comme nous l'avons représentée, elle ne pourrait manquer de renfermer tous les principes de ce qui constitue le domaine de la connaissance humaine, et nommément de ces deux grandes branches de tout notre savoir, notre manière de connaître *les objets*, et *le sujet*, le MOI, sans outre-passer les bornes au delà desquelles il n'y a plus de connaissance humaine soit objective soit subjective. C'est là, où il n'y a pour nous qune *terra incognita*. Mais s'il nous est impossible de franchir ces limites, il appartient cependant à la philosophie critique de connaître d'une manière peremptoire ces bornes, et d'en approfondir la nature, et les reflets, qu'elles jettent sur notre savoir, qu'elles renferment; par la raison, qu'elles

(*) Il termine ainsi *sa critique de la raison pure:* — Wenn der Leser diesen (Weg) in meiner Gesellschaft durch zu wandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, dasseinige dazu beizutragen, um diesen Fussteig zur Heerstrasse zu machen, dasjenige was viele jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zurvölligen Befriedigung zu bringen.

entrent dans le domaine de notre expérience, du côté qui est en deça de nos connaissances. La plus grande erreur de Kant est, d'avoir rétréci le circuit de ces bornes, en ne comprenant pas les impressions de l'expérience intérieure parmi les impressions, qui font partie de celles, qui sont soumises aux lois *a priori* de notre intelligence.

Nous admirons le philosophe de Königsberg, lorsqu'en nous démontrant, de quelle manière l'application de ces lois aux impressions objectives constitue les premiers faits des sciences qu'on appelle exactes, il nous montre les contours de l'enceinte de notre cognition objective; mais lorsqu'en nous transportant dans l'ordre *moral*, il détache cet ordre de la science, pour se perdre dans une doctrine hyperphysique, où ne se montre qu'un commandement Catégorique, qu'il fait ressortir de la seule raison, au dessus de toute expérience, et sans le secours des conceptions de l'entendement; lorsqu'en nous offrant une raison soi-disant pratique, au lieu d'une science éthique, il sépare pour ainsi dire, l'homme physique de l'homme moral; nous regrettons alors que le grand homme a posé par cela-même des bornes, qui s'opposent à l'analyse de la plus sainte et de la plus sublime expérience.

Essayons cependant dans ce traité de donner une esquisse de l'ensemble de la critique, faisant emploi du même fil conducteur, qui lui a servi de guide dans la partie objective du criticisme pour mésurer l'espace où il a cru voir une limite, et voyons si cette autre moitié du vaste domaine de notre savoir devra encore être abandonnée à une croyance mystique, croyance cependant, qu'on ne doit pas prendre dans un sens défavorable, mais dans l'acception la plus générale, dans celle d'une opinion conjecturale objective d'objets, qui sont hors de notre portée, qui nous sont cachés, mais qui nous attirent d'autant plus, à mesure que le voile, qui les cache, est plus inpénétrable. Ces mystères sont les bornes de toute science humaine, ils le sont également, et de la philosophie, et plus spécialement encore de la philosophie critique, qui sans vouloir être transcendante, est éminem-

ment transendentale, qui conséquemment s'élève dans ses recherches jusqu'à ses limites naturelles, et qui étant parvenue à ce point final, nous apprend, par quelle raison ce voile transcendental est impénétrable, en nous en faisant connaître la nature et l'étendue.

Mais c'est aussi par cette même raison, que la partie morale de ce système ne doit pas faire partie de ce voile, et que nous ne devons pas isoler de cette science humaine la partie qui, par sa nature même; renferme la connaissance la plus immédiate que nous possedons.

Les limites de notre connaissance se montrent avec une pleine évidence, lorsqu'au lieu de nous contenter de la connaissance des objets tels qu'ils se présentent à nous, conformément aux lois de notre intelligence, nous voulons savoir ce qu'ils sont, abstraction faite de ces lois de notre cognition; — ou lorsqu'au lieu de vouloir connaître ce que l'âme, le MOI, ou le sujet qui pense est pour nous, en consultant l'expérience que nous en avons, nous voulons savoir, ce que cet agent puissant est en lui-même, considéré comme un objet existant à part soi, séparé de ce que nous en éprouvons. Tout ce que les objets et notre sujet pensant pourraient être, dépouillés de leur état phènomenal, est *l'audelà* que nous ne pouvons atteindre. Cependant, sans pouvoir franchir ces bornes, nous pourrions demander en les rencontrant, ce que ces objets et le sujet seraient, si nous y appliquions les lois de nos facultés de connaître, c. à. d., si nous voulions les considérer, non comme des phénomènes, mais comme des êtres en soi, dont les phénomènes ne sont que les représentans; et, quoique convaincus, qu'au lieu de réalités nous ne gagnerions que des phantômes, nous pourrions cependant voir quelles espèces d'illusions nous obtiendrions au moyen de cette entreprise avantureuse.

Dans la fausse supposition que les *objets* et le *sujet* doivent être considérés comme *noûmènes* (des choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes) c. à d. telles, qu'elles, nous apparaissent; nous parviendrions à deux systèmes dogmatiques, savoir:

du côté des objets à un matérialisme transcendant absolu, et du côté du sujet à un spiritualisme transcendant, également absolu; deux dogmatismes, qui étant pris comme deux vérités absolues, ne seraient susceptibles d'aucune solution. Et en effet, dans cette supposition, il n'y aurait qu'à choisir l'un ou l'autre de ces deux systèmes. Car ces deux systèmes, considérés comme vérités absolues, se détruisant l'un l'autre, ne pourraient être admis comme également vrais; mais le résultat de cette contradiction aurait cet avantage, qu'étant prouvé avec une égale évidence, il n'y aurait de solution de possible qu'en reconnaissant que le matérialisme et le spiritualisme n'offrent que deux vérités relatives, aboutissant toutes deux à une seule vérité absolue, et que par conséquent, l'on ne pourrait admettre que deux espèces de phénomènes, se terminant dans un ordre de choses inconnu, dont nous ne connaîtrions que les deux manières d'être, conformes à nos facultés de percevoir et de concevoir.

On a réproché à Kant, que sa critique n'est qu'un idéalisme subjectif, qui ne s'attache qu'aux formes, sans pénétrer dans leur contenu, qu'en admettant des objets, qui dans le fond n'ont qu'une existence purement subjective, dont il suit que, selon lui, l'objectivité attribuée à ces objets, n'est elle même que quelque chose de subjectif (*). Pour voir, si ce reproche, qu'on pourrait également faire à la philosophie critique achévée dans tous les détails dont elle est susceptible, est de quelque valeur, il s'agirait de

---

(*) Hegel: *Encyclopädie der philosophische Wissenschaften in Grundrisse.* Dritte Ausgabe, 1830, S. 52. « Die erste seite [der Vernunft critik] is nämlich die oben vorgekommene Ansicht, dass die Kategorien in der Einheit des Selbstbewustseyn ihre Quelle haben; dass mit die Erkenntniss durch dieselbe in der That nichts objectives enthalte und die ihnen zugeschriebene objectivität selbst nur etwas subject sey. Wird nur hierauf gesehen, so ist die kantische critik blos ein subjectiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf der Inhalt einlässt, nur die abstracten Formen der Subjectivität und Objectivität vor sich hat, und zwar einseitiger bei der erstern, der subjectivität. als lester slechthin affirmativer bestimmung stehen bleibt. »

rechercher le sens que Kant donne à ce qu'il appelle subjectif, et non pas ce que d'autres philosophes, après Kant, ont entendu par ce mot. Hegel entr'autres comprend par ce terme le contraire de réalité, ou idealité; mais c'est en quoi il se trompe. Selon Kant, et à plus forte raison d'après le criticisme achévé, l'état subjectif d'un *objet* ou *sujet* ne comprend rien de négatif. Les objets considérés comme des phénomènes, suivant Kant, et aussi suivant le criticisme achévé, ne diffèrent, quant à l'expérience, en rien des objets considérés par le matérialisme comme des nouménes, c. à. d. comme des choses en elles-mêmes; la seule différence consiste en ce que, suivant le criticisme, leur objectivité dépend elle-même d'un intérieur nouménal, mais que nous ne connaissons pas; et que leur réalité, quoique relative à notre manière de connaître, et au supposant ou support qui, parce que nous ne sommes pas doués d'une intuition intellectuelle, nous est caché, n'en est pas moins une vérité pour nous, et même la seule vérité réelle, dont nous sommes capables; la totalité de ces objets constitue l'univers sensible; la matière, et l'univers matériel, n'ont rien de subjectif, que ce que nous leur attribuons, observés, pour ainsi dire, à travers les lois de notre intuition, appliquée à notre expérience, tandisque le substratum, qui est leur base invisible, n'ôte rien à leur réalité. Le sujet, le MOI, considéré comme MOI nouménal, nous est également inconnu; nous n'en connaissons que son état phénomenal, et ce n'est que par l'expérience intérieure, que nous en percevons, qu'il devient également une vérité réelle. La philosophie Kantienne, qui n'admet pas cette expérience, comme soumise aux lois de notre intelligence, se trouve ici, comme nous l'avons déja observé, en défaut, et c'est surtout par ce défaut, qu'elle donne occasion anx aberrations de tant de systèmes dogmatiques qui lui ont succédé; c'est par ce défaut, que la philosophie Kantienne a manqué de nous donner une psychologie transcendentale, qui aurait du y remplir la partie principale; car c'est d'elle, que commencent les

premières notions, dont dépendent en grande partie l'analyse et le développement des lois de notre cognition: car, où pourrions-nous mieux découvrir l'essence et la nature de la subjectivité humaine, et des lois de la pensée, que dans le sujet pensant lui-même? C'est sous ce point de vue, que le matérialisme et le spiritualisme dogmatiques, qui nous offrent le dualisme le plus contradictoire dans leur rapport scientifique, trouvent une issue dans une solution de la philosophie critique achevée, et ces deux dogmatismes eux-mêmes nous montrent déjà leur tendance vers le dualisme de la raison humaine tel qu'il surgit dans cette philosophie.

Le matérialisme le plus conséquent, tel qu'on le trouve dans Locke, et ses commentateurs Condillac et Destutt-Tracy, se perd de différentes manières dans le spiritualisme, sans déroger de sa base sensualiste. Consultons la note de Charles de Villers dans son ouvrage: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie Transcendantale* (p. 151), où il dit (en parlant de Condillac): Il est difficile à qui lit sans prévention les oeuvres philosophiques de l'abbé de Condillac, d'y trouver un plan quelconque, et une unité de doctrine. On ne sait trop, où il tend ni ce qu'il est. En général on voit, qu'il n'a jamais été bien d'accord avec lui-même, et n'a jamais eu un avis arrêté définitivement. Ici Villers se trompe: le Lockianisme de Condillac, et même de Destutt-Tracy, reste invariablement attaché aux notions abstraites des apperceptions, qui découlent de l'expérience des cinq organes externes; mais il parait se contredire, lorsqu'il veut en faire l'application au *moi* pensant, qu'il veut objectiver, autant que le permettent les sensations, que nous éprouvons de nous-mêmes. Ce n'est que lorsque les sensations internes de l'âme ne lui donnent plus d'autre issue du matérialisme, qu'il se perd dans un système opposé, ce qui ne l'empèche pas d'adhérer aux résultats de son traité des sensations. Là où cette base ne lui donne plus d'appui, il ne voit que le scepticisme, que cependant il n'admet que comme une borne de notre connaissance, comme nous le

verrons en continuant la note de Villers, lorsqu'il poursuit: « Il (Condillac) nomme constamment métaphysique et logique tout ce qui n'est que de la psychologique expérimentale; il ne recherche pas, comment nous sommes constitués pour connaître, mais comment nous agissons et connaissons; non pas quelles sont les régles du raisonnement, mais ce que nous faisons en raisonnant! De la sorte il ne s'élève jamais au dessus du fait, et ne peut en expliquer, ni la possibilité, ni l'origine, ni les lois. Il s'avise cependant quelquefois, pour un instant, de vouloir être méthaphysicien tout de bon; c'est alors qu'on perd tout-à-fait le fil, et que sa véritable opinion en métaphysique est indéchiffrable. Tantôt il semble incliner pour le matérialisme le plus grossier, tantôt il se montre spiritualiste. Une fois il croit à l'existence des corps, une autrefois il la révoque en doute, avec celle de l'étendue et de la durée. Ici il a l'air d'embrasser le parti sceptique, là il se jette dans le dogmatisme. Il va même jusqu'à l'idéalisme et à l'égoisme. *Soit*, dit-il, *que nous nous élévons jusque dans les cieux*, soit que nous descendons *dans les abîmes*, *nous ne sortons pas de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée*, *que nous appercevons.* Cette opinion lui rit tellement, qu'il l'énonce, presque dans les mêmes termes, en tête de deux de ses plus importans traités, *l'essai sur l'origine des connaissances humaines*, *et l'art de penser.* Il dit de même dans le *traité des sensations* (chap. 8). *Mais quelle est*, *dit-il*, *la certitude de mes connaissances? Je ne vois proprement que moi*, *je ne jouis que de moi*, *car je ne vois que mes manières d'être.*

« On trouve fréquemment des éclairs semblables de métaphysique, qui ne partent visiblement d'aucune conviction ou d'aucune doctrine liée. On aurait beaucoup de peine à les faire concorder entre eux, et avec sa doctrine empirique, à laquelle il revient assez constamment, qui rapporte tout à la sensation, et qui suppose un *sujet* sentant avec des objets sentis, ce qui est tout l'opposé de l'égoisme et du scepticisme. On voit qu'il a continuellement flotté

entre Gassendi et Locke d'un côté, et de Descartes de l'autre, et que par dessus il voulait à toute force paraître original."

On n'est guère content d'entendre traiter de la sorte Condillac par Ch. de Villers, qui tout Kantien qu'il est oublie ou semble ignorer, que l'homme célèbre dont il expose le système, ne desavouerait pas l'expérience de Locke et de Condillac comme la seule philosophie adaptée à l'ésprit populaire de la nation française, à cette époque. Condillac, qui dans le fond n'est que l'interprête et le commentaire de Locke dans son essai sur l'origine des connaissances humaines, n'est pas plus empiriste et pas moins conséquent que le philosophe anglais dans son système de sensualisme, système, qui dans sa tendance inévitable, ne peut aboutir qu'au matérialisme dogmatique. Et sans la philosophie critique l'empirisme serait encore un système très conséquent. La différence se trouve dans l'analyse scrupuleuse au moyen de laquelle la critique de Kant sépare (quoique imparfaitement et d'une manière trop partielle) les lois de ce sensualisme et les lois de la pensée, de l'expérience de nos sens externes; dans la connaissance de ces dernières lois, qui sont d'une nature subjective, et desquelles Condillac semble s'approcher, quand il dit: « *ce n'est que notre pensée que nous appercevons.*" — Qu'après cela le matérialisme, auquel le sensualisme doit aboutir, en remontant à un *sujet* sentant qui se trouve en contact avec des *objets* sentis, tombe en contradiction avec lui-même, et rencontre dans son traité des sensations une antinomie qui est totalement contraire à son sensualisme, ne doit pas être attribué au matérialisme, pas plus qu'à tout autre système; mais à la nature même de notre intelligence, qui lorsqu'elle n'est pas guidée par une critique (*) judicieuse de toutes nos facultés intellectuelles, ne peut éviter cet écueil, qui s'élève contre les recherches de la raison, toutes les fois qu'elle s'efforce de

---

(*) *Analyse philosophique*, c'est un terme emprunté à la philosophie *critique* de Kant.

franchir les bornes qui lui sont prescrites par le domaine même où elle se trouve placée.

Au lieu donc d'en faire un reproche à celui qui le premier a introduit cette philosophie anglaise sur le sol de la France, on reprocherait avec plus de justice à l'idéologue Destutt-Tracy de s'être tû (*) de cet écueil inévitable, en cachant ou en masquant les deux routes du labyrinthe de toute philosophie, qui ne peut procéder (rigoureusement) sans arriver à la fois à deux bornes ennemies l'une de l'autre. Lorsque ce disciple puis-né de Locke, au lieu de remonter (III P. pag. 185) à un principe cognitif, établit un FAIT, dont selon lui, découlent tous les autres, dit: « ce fait m'est fourni par la première et la plus remarquable des propriétés dont nous sommes doués, par celle qui constitue notre existence, qui la comprend toute entière, et au delà de laquelle il nous est impossible de remonter par notre *sensibilité*, par cette faculté que nous avons de recevoir des impressions, et d'en être affectés, d'avoir des sensations, des idées, des sentimens, en un mot des perceptions de tout genre et d'en avoir la conscience. En partant de là, tout va se développer sans efforts."

C'est bien là trancher d'un seul coup le noeud gordien, se placer comme par un coup de baguette au milieu des deux limites antinomiques, sans se douter, que l'idée d'existence n'est pas plus un point de départ, que la conscience, en ne la considérant que comme la source dont Destutt-Tracy acquiert la notion de son existence, ou comme, à ce qu'il affirme, *celle qui constitue notre existence;* sans se douter que ce fait qui constitue notre existence, offre lui-même une notion amphibologique: car de quelle existence s'agit-il? de l'existence du *sujet* sentant, ou de son *objet* senti? En voulant unir dans une seule conception l'existence *subjective* et l'existence *objective*, on ne ferait autre chose, que vouloir réunir dans un seul centre *l'actif* et le *passif* de cette existence; et comme selon lui (pag. 187) « *sentir*

(*) d'Avoir passé sous silence cet écueil.

est tout pour nous, et que c'est pour nous la même chose qu'exister;" le fait sur lequel il se fonde, et pag. 189 l'assertion, *que nous sommes surs de ce que nous sentons;* toute cette philosophie sensualiste se réduirait à confondre l'existence, la conscience que nous en avons, et la sensation, en nous laissant au surplus encore l'incertitude sur *l'actif* ou le *passif* de cette existence.

Mais revenons à Locke; pour nous occuper du moins d'un système, qui est intelligible, et qui, quoique commençant par un principe passif, le fait du moins servir à solliciter le MOI ou le sujet à réfléchir, à se rendre actif en pensant et en se rendant raison des impressions qu'il reçoit passivement; revenous à Condillac, qui élabore (*) avec une conséquence peu commune les deux faits de Locke, lorsqu'en allant de conséquence en conséquence, il trouve en dernière analyse, que même le monde matériel réclame un MOI pour base scientifique. « Que sais-je, dit il, je ne trouve en tout que le MOI, j'y trouve toutes ses formes!" — Et, en effet, lorsqu'on retrouve partout dans la matière un but et des VUES, que dans les phénomènes de la nature physique tout est en harmonie, et tendant à des buts, tels que le MOI (l'âme) en conçoit; dans un cercle plus rétréci, lorsqu'on voit des causes finales, analogues à ce que nous appellons un agent pensant et libre, il faut, bien s'arrêter à un MOI quelconque; résultat entièrement contradictoire avec un monde; qui ne serait régi qu'aveuglément par les lois nécessaires, que ne peuvent enfreindre ni la matière soi disant morte, ni la matière organisée et vivante. — C'est donc ici le matérialisme qui s'effraye devant un pouvoir subjectif, qu'il rencontre partout et qui se jette, pour un moment du moins, dans les bras du spiritualisme.

Voyons maintenant le sort du spiritualisme dogmatique, et prenons encore pour exemple un philosophe conséquent dans son système, Berkley.

(*) Achever une oeuvre ou travail.

Le philosophe, après avoir démontré, que l'espace, sans lequel les objets hors de nous seraient impossibles, n'est lui-même qu'un phantôme de notre imagination, qui, lorsqu'on le supposerait vide, ne serait que le néant infini et absolu, en conclut, que cet espace avec toutes les choses dont il est *la conditio sine qua non*, que toutes ces choses ne sont que des produits chimériques du MOI; car qu'est-ce-que l'espace, abstraction faite du monde visible, qui le remplit? Selon lui donc il n'y a de réalité que dans le MOI, les intelligences, les esprits. Ce système n'est pas moins conséquent que celui de Locke; mais il n'échappe pas plus que le matérialisme aux antinomies; car si le matérialisme recule devant le MOI, en voyant dans la matière des lois subjectives, les idées de l'intelligence; le spiritualisme ne recule pas moins devant l'existence objective, lorsque parmi ces phénomènes de l'idéalisme, il se trouve forcé d'admettre un objet dans le MOI. Car l'âme qui pense n'est pas l'action de penser elle-même; puisqu' à toute action il faut un agent. Et si le moi est cet agent, il sera l'être ou l'objet *pensant, voulant;* etc. et tout en professant une liberté absolue pour cet agent, il lui faut comme objet une cause, une origine hors du MOI, dépendant, ainsi que la matière, d'une causalité, et en cela égale à celle de tous les produits de la nature matérielle.

Voilà donc le matérialisme arrêté dans son procédé scientifique par le MOI libre et actif, et le spiritualisme en voulant se plonger dans l'abime du MOI, retenu par l'idée d'objet, qui se présente dans la profondeur de l'être pensant.

Plus on analyse les différents systèmes dogmatiques, plus on se convaincra, qu'en voulant dogmatiser conséquemment, il n'y a que deux philosophies possibles, savoir le matérialisme et le spiritualisme, deux systèmes qui s'entre-détruisent, mais qui l'un et l'autre ont leur racine primitive et inextirpable dans la dualité de la cognition humaine; et l'antinomie indestructible, qui en résulte, fait l'objet principal de la philosophie critique. Au lieu donc de faire des reproches, comme Ch. de Villers le fait dans son

traité, aux philophes conséquens dans leurs recherches, de s'être arrêtés tout court, dans l'une ou l'outre des deux routes possibles, toutes les fois que cet obstacle a frappé leur esprit scrutateur; rendons leur grâce plutôt de leur franchise; et lorsque le spiritualiste se trouve englouti dans l'abîme du MOI, parcequ'il y cherche envain une existence réelle pour base de son idéalisme; pénétrons-nous bien de cette vérité, que la faute n'est pas à lui ni à son système, mais dans la nature même de notre cognition bilaterale (*), s'il est permi de se servir de ce mot. — Et si le matérialiste ou sensualiste en voyant son système se heurter contre le même *écueil*, s'écrie (comme l'a très bien observé Ch. de Villers): « *Mais quelle est la certitude de mes connaissances? Je ne vois proprement que moi;* car je ne vois que ma *manière d'etre!* — témoignons-lui notre reconnaissance; au lieu de l'insulter. Car c'est encore sa philosophie expérimentale, qui, sans s'en douter, appelle à son secours cette philosophie humble et circonspecte, qui sans vouloir trancher le noeud par le glaive dogmatique, prend en main sa sonde transcendentale, pour mesurer la profondeur du fleuve, ou les contours du terrain, où les deux parties combattantes se sont engagées dans une lutte, qui ne pourra se terminer, qu'au moment où l'une et l'autre seront convaincues, que les deux pôles de notre intelligence, ne se repoussent, que parce que nous transplantons les lois (principes) purement subjectives dans le sol des objets phénoménaux, ou bien les principes objectifs, c. à. d., qui dérivent de notre sens externe, dans celui des phénomènes de notre sentiment intime. C'est du choc de ces deux branches de la science transcendantale, que jaillira, comme il est à espérer, la lumière (désirée).

C'est donc de cette philosophie élaborée dans toute l'etendue, dont elle est susceptible, que nous allons nous occuper.

(*) Synonyme de *dualiste*.

En avouant dès le commencement, que cette contradiction est inévitable, on sera prévenu, qu'au lieu de vouloir concilier deux ennemis irréconciliables, nous nous sommes proposés le but de suivre avec la plus grande impartialité la marche des idées, qui conduit à prouver que cette antinomie existe, qu'elle doit nécessairement exister; mais nous nous convaincrons aussi, que la découverte de cette contradiction dans toute son étendue et dans toute sa force, au lieu d'être une perte, est au contraire un gain inappréciable pour la vérité; et qu'il serait un dommage essentiel, tant pour les sciences physiques, que pour les sciences morales, si par une doctrine dogmatique quelconque on pourrait parvenir à nous persuader, que la lutte entre le matérialisme et le spiritualisme n'est qu'un combat catoptrique, ou un simple jeu dialectique, produit par des sophismes, qu'on se serait épargné en y voyant de plus près.

Pour mieux atteindre le but qu'on se propose, nous commencerons par ce qui doit paraître le moins aisé, dans ces recherches, savoir, par déterminer le point de départ du dualisme. Nous y parviendrons probablement au moyen de la première phase de cet essai, en analysant l'idée qu'on attache communément à ce qu'on est convenu d'appeler *le Bon sens.*

Si dans cette introduction nous nous sommes arrêtés longtemps à faire soupçonner d'avance, que la philosophie critique est, dans un certain sens, elle-même à la fois matérialiste et spiritualiste, et que par conséquent elle renferme dans son sein cette inévitable divergence dans les deux parties qui constituent le dualisme de nos manières de recevoir des impressions; ce n'a été que parceque nous sommes convaincus, qu'en prenant pour point de départ le résultat même de nos recherches, en harmonie avec les résultats divergens des deux philosophies les plus opposées l'une à l'autre, il nous sera plus facile de comprendre, pourquoi dès les premiers pas que nous ferons dans cette route, nous trouverons déjà le germe de cette dualité, qui va se mani-

fester dans toute son étendue, mais dont on trouvera la solution à la fin de nos recherches.

Comme cependant il est impossible, que deux vérités opposées l'une à l'autre subsistent ensemble, et que p. e. le matérialisme absolu, et le spiritualisme également absolu, puissent trouver place dans notre conviction, et soient également vrais, il faudra bien, d'après une saine logique, *ou* que l'un des deux, *ou* que tous les deux soient faux, *ou* bien que la contradiction ne soit qu'apparente; et dans le dernier cas, une philosophie critique, qui prouverait, qu'il ne s'agit pas des choses en elles-mêmes, mais seulement de leur manière d'être, adaptée à notre manière de connaître, serait la seule issue de ce labyrinthe. Mais une telle critique offrirait encore la difficulté, qui se trouve dans la question de savoir, combien d'espèces de phénomènés il faudrait admettre? — Et rien ne serait plus propre à renouveler le combat mal fini, que de songer à résoudre le problème du spiritualisme et du matérialisme, soit absolus, soit phénoménaux, avant que d'avoir suivi *le thétique* et *l'antithétique* de ces deux systèmes au plus haut dégré de leur desunion; sans s'embarrasser, au préalable de la question, si dans cette marche l'on dépassât ou non les bornes de notre savoir, pour se perdre dans une méthaphysique transcendante.

Métaphysique transcendante? N'en doutons pas, cette métaphysique est inévitable, non pas seulement dans les philosophies dogmatiques, mais elle ne peut être évitée même dans une philosophie critique, qui admettrait deux ou plusieurs espèces de phénomènes; et même cette philosóphie négative, qui a voulu regner sous le nom de scepticisme, a sa *méthaphysique transcendante*, tout comme les autres doctrines, et le matérialisme surtout, qui croit ne se fonder que sur des perceptions claires, et sur les données d'une expérience objective, où ce qu'on appelle *le bon sens*, n'a rien a objecter, ou alléguer comme un doute. Le matérialisme qui, en supposant que la matière est en elle-même, telle que nous la percevons, au moyen de nos sens,

nous prouvera, comme nous le verrons, que la matière éternelle, et le fatalisme, qui forment le sommet de ses recherches, serait de toutes les métaphysiques la plus transcendante; et le spiritualisme se fondant sur l'expérience subjective, l'activité du MOI, et la liberté de la volonté, procède avec la même évidence vers la personalité, comme principe suprême de toute existence soit nouménale soit phénoménale. L'empirisme, qui oppose son ignorance des causes prémières, lorsqu'on le questionne sur le *pourquoi*? et *le comment?* de ses assertions, qui par cela même se jette dans les bras d'un scepticisme, arrive tout comme les autres à une métaphysique, et lorsque Destutt-Tracy veut se sauver en n'admettant (comme nous avons vu) qu'un seul *fait* certain, savoir, l'existence, il ne se doute pas même que par ce prétendu fait, il s'enfonce dans la conception la plus abstraite que nous offre la métaphysique.

Reste le criticisme de Kant, qui dans sa critique de la raison pratique se perd dans une nuée transcendante tellement èpaise, que la Dialectique la plus subtile ne pourrait le suivre.

Voyons cependant, si cet essai ne pourrait pas nous convaincre, que la dualité d'un criticisme achévé doit admettre deux espèces de phénomènes, comme representans de ce que l'esprit et la matière sont en eux-mêmes; en d'autres termes deux représentans connus de la sphère *nouménale*, que nos facultés ne peuvent atteindre; mais qui par leur dualité même, y trouvent leur point de réunion; et commençons là, où toute philosophie doit commencer; par ce qui se montre comme le concret primitif, qui préside à toute connaissance, savoir: L'EXPÉRIENCE.



L'EXPÉRIENCE.

§ 1.

Si notre savoir commence par l'expérience, nous sommes bien loin de pouvoir commencer par une notion première: car l'expérience, n'est pas seulement une source très composée, mais au surplus un fond bien compliqué, qui récèle (*), 1°. deux parties très distinctes, savoir, l'existence des facultés au moyen desquelles nous connaissons; c'est à dire les instrumens connaissans, qui contiennent les lois auxquelles sont soumises toutes les impressions que nous recevons des objets connus, et 2°. les impressions mêmes auxquelles nous appliquons ces lois. Les premières (les facultés cognitives, qui font valoir ces lois), Kant les nommes *l'à priori* de notre savoir. Les secondes sont les impressions, qui, pour être perçues, ont besoin d'être unies à ces lois renfermées dans ces facultés. Sans la réunion de ces lois et de ces impressions l'expérience serait impossible: car ces lois ne seraient que des conceptions vides et sans contenu, et les impressions ne seraient par perçues, et par conséquent perdues, faute d'être jointes à ces lois.

§ 2.

Ce n'est qu'après un long exercice de nos facultés intellectuelles, que nous sommes parvenus à distinguer les deux

(*) Contient, renferme.

élémens primitifs de nos connaissances; le premier, comme nous venons de le dire, est l'ensemble des lois dont les formes sont inhérantes et immanentes à notre intelligence; mais cette intelligence est douée de plusieurs modifications, que Kant distingue comme autant de facultés séparées, et qui ne sont cependant que les élémens intégrans et constitutifs de notre sujet sentant et pensant. Le second est l'ensemble de toutes les impressions, separées, diversifiées d'après les différentes modifications de nos deux sens, dont l'un est externe, l'autre interne. Au moyen des modifications des sens externes nous recevons les impressions des objets, par les modifications du sens interne nous percevons les impressions qui partent de notre propre sujet.

§ 3.

C'est déjà en réfléchissant sur ces deux espèces d'impressions, que se présente le dualisme de l'intelligence humaine, et la conformité de leur dualité, avec celle qui se manifeste plus clairement en soumettant ces impressions aux différentes lois de notre intelligence, comme nous verrons dans l'analyse de ces différentes modifications.

§ 4.

Pour ne pas déroger à l'usage reçu, nous nommerons ces modifications de l'intelligence humaine, des facultés, formant une unité concrète avec le sujet pensant et sa conscience intime dont elles émanent; et ce sujet lui même nous ne le connaissons que comme le foyer agissant, où ces modifications distinctes se trouvent identifiées, sans que leur objet, que cependant nous supposons être l'agent de ces actes diversifiés, nous soit connu. L'expérience que nous en avons nous fait connaitre cet agent comme une intuition imaginative, qui se fait de tout ce qu'elle perçoit et conçoit, présent ou passé, des répresentations figuratives, conformes à toutes les impressions qu'elle reçoit par l'expérience, soit interne soit externe, qu'elle a le pouvoir de

rappeler spontanément. — Cette intuition, à la fois sensuelle et intellectuelle, que nous nommons communément l'imagination, est la compagne inséparable de toutes les modifications de notre intelligence, tantôt actives, tantôt passives, et le plus souvent l'un et l'autre, — et qu'on pourrait encore analyser en espèces differenciées en sous-ordre. Les modifications principales, qui sont renfermées dans l'imagination sont 1°. la faculté de recevoir des impressions, qui est passive en tant qu'elle se borne à recevoir des impressions, soit des objets hors de nous, soit de nous même. Cette faculté est appelée: *Sensibilité.* 2°. *L'attention* qui, en s'unissant à la faculté de recevoir les impressions, constitue, *l'intuition.* 3°. *L'entendement*, la faculté qui réunit les impressions en des conceptions dans un ou plusieurs cadres. 4°. Le *Jugement* ou la faculté qui réfléchit sur les différentes conceptions, recueillies par l'entendement. 5°. La *Volonté.* Nous possedons en outre une 7me faculté (*), qui en réunissant des conceptions plus générales, en tire des conclusions, ou bien remonte des conceptions particulières, que lui fournit l'entendement, à des principes.

On voit de prime abord, que ces différentes facultés sont si étroitement liées ensemble, que souvent il est impossible d'en traiter séparément et sans le concours d'une ou de plusieurs des autres.

L'expérience journalière, fortifiée par une attention poursuivie et par une réflexion soutenue, suffira de nous convaincre, que toutes contribuent à former l'intelligence humaine, et s'attachent à cette faculté, la plus intéressante de l'espéce humaine, qu'on nomme *la raison*, qui est plus particulièrement la faculté des principes. Tous ces élémens de l'intelligence se tiennent et se lient dans un ensemble si parfait

---

(*) Cette énumération doit se concevoir de la manière suivante: 1°. la sensibilité, 2°. l'attention, 3°. l'intuition, 4°. l'entendement, 5°. le jugement, 6°. la volonté, 7°. la faculté de tirer des conséquences et de généraliser les idees, faculté, qu'on nomme, dans un sens particulier ou restreint, *la raison.*

dans le *moi* pensant, qu'il faut des efforts plus qu'ordinaires, pour se les réprésenter avec quelque abstraction,

Commençons par les trois facultés principales, la *sensibilité*, *l'entendement*, et *la Raison*, en les appliquant aux impressions objectives.

LA SENSIBILITÉ.

§ 5.

Cette faculté, dans son rapport au sens externe, comprend les *cinq* modifications, qui toutes se rapportent aux *objets* c. a d. à ce que nous désignons par le nom de choses matérielles, savoir: *La vue*, *Le tact*, *L'ouie*, *l'Odorat*, *Le goût.* C'est au moyen des organes qui s'y rapportent que nous percevons ce qu'il y a de *visible*, de *tangible*, et de *sensible* en général, au moyen des trois autres modifications du sens externe.

§ 6.

Il est appert (*) que par ces cinq organes, nous n'avons encore aucune notion de ce que c'est qu'un *objet*, ou en général de la matière; nous n'en connaissons que cinq qualités: — sa *visibilité*, sa *tangibilité* et les autres *sensibilités*, si toutefois elle (aucune qualité ou sensibilité) n'échappe pas à nos organes.

§ 7.

Dans le cas que les impressions, parties des objets auxquels nous attribuons ces qualités, atteignent les organes sensitifs nous en aurons des sensations, si toutefois ces impressions qui ne sont que passives, pénètrent jusqu' aux sens interne et qu'elles soient réfléchies par *l'attention* que nous y prêtons. Sans cette réaction de la part de l'attention, nous

(*) Il parait clairement.

n'en éprouverions aucune sensation, et l'effet des impressions serait nulle. — Que cette réaction, dans ce que nous appellons sensation, soit en partie action, cela est hors de tout doute; et l'assertion, qu'une impression ne peut produire une sensation sans elle, est prouvée par l'expérience, comme un fait indubitable.

§ 8.

En traitant des sensations du sens interne, nous verrons que les sensualistes français n'ont vu dans la sensibilité qu'une faculté passive parcequ'ils ne consideraient les sensations que comme les effets des impressions, sans se douter que les impressions ne sont transformées en sensations, que par la réaction d'une faculté réflexive du moi sentant et pensant. C'est de là surtout que les empiristes matérialistes ont cru trouver la seule source de nos pensées et de notre savoir, dans les impressions objectives.

§ 8.

Il n'en est pas moins vrai, que par les impressions objectives nous ne percevons que les qualités des objets, auxquels nous attribuons les sensations que nous en percevons, sans pouvoir pénétrer plus en avant dans la nature et l'essence des objets matériels; ce qui doit déjà nous convaincre, que nous ne connaissons de la nature ou l'univers sensible et visible, que l'état phénomenal, dont la nature physique est revêtue par notre manière de nous la réprésenter, par la modification de notre sensibilité. Supposons cependant, sans qu'il soit prouvé, que ces cinq qualités soient effectivement des qualités inhérentes à la matière; qu'en suivra-t-il? — Il s'en suivra, que les différentes substances, qui ont une ou plusieurs de ces qualités, que nous leur attribuons, parceque nous sommes doués de ces cinq modifications de notre sens externe, ne seraient pas les mêmes pour un être, qui fut doué de cinq autres organes.

Pour nous cependant ces *cinq* qualités existent, parceque

les impressions, que nous appercevons des objets, et en général de la nature matérielle, nous les montrent tels, que nous les revêtons de nos formes sensibles.

§ 10.

De ces modifications les deux premières, celles *de la vue* et du *tact* ont un rapport plus rapproché avec les qualités externes que nous attribuons aux objets; les trois autres se rapportent plus spécialement aux qualités intérieures de la matière. Celle par la quelle les *objets* se représentent comme des unités ou des masses distinctes les unes des autres sans se confondre dans une seule sensation, ni dans celle que nous avons de notre corps, est la *vue*. C'est par elle, que ce que nous nommons corps, et substances corporelles ou matérielles, se montre comme rangé, coördonné, dans l'espace et en même tems séparé de l'organe même, qui les perçoit. Dans le système des Idialistes absolus, ces objets ainsi rangés dans l'espace, ne sont que des visions sans réalité, qui se trouvent en harmonie avec toutes les autres sensations que nous en percevons; mais qui dans le fond ne sont que des illusions produites par le MOI. — Dans les systêmes matérialistes absolus, ces *visions* sont le produit de la réalité des objets, qui sont en eux mêmes tels que nous les voyons hors de nous. Ces objets sont selon eux des noumènes et leur visibilité est une des qualités inhérentes dont ils sont composés. L'univers, le grand tout, est la totalité de tous ces noumènes.

Le systême critique plus humble dans ses décisions et plus circonspect dans sa marche scientifique, considère ces mêmes visions comme une des qualités des phenomènes (c. à. d. des objets qui nous evironnent) sans rien décider sur l'état des noumènes dont ils sont les réprésentations révêtues des formes de notre cognition, soit de manière ou d'autre adéquate (*) à cette qualité et aux autres qualités inhé-

(*) Parfaitement conforme, identiquement semblable.

rentes aux phénoménes. Il conclut à une réalité inconnue, qui pourrait être considérée comme la cause de cette *visibilité*, ainsi que de toutes les autres qualités sensibles.

Et pourquoi ne décide-t-il pas? Par la raison toute simple que nous ne sommes pas doués de l'intuition au moyen de laquelle nous pourrions pénétrer jusqu' à l'existence, qui ne se manifeste à nous que sous des formes sensuelles, qui dérivent de notre sensibilité, et qui se manifesterait tout autrement, si nos manières de percevoir (*) fussent différentes, de celles que nous avons.

§ 11.

Cependant cette modification de notre intuition, la plus objective et la plus évidente de toutes, qui place les *objets* vus, hors de nous, qui nous empêche de considérer leurs qualités objectives comme dérivant de notre sujet sentant (notre moi) et qui, aidée du tact, fait que la chose touchée se manifeste comme identique avec la chose vue; cet organe, le plus matérialiste de ceux dont nous sommes douées, est à la fois le plus énigmatique de tous, et prête, au premier abord, plus que les autres modifications de notre sens externe, à des doutes sur la vérité des sensations sensuelles, même en les considérant comme phénoménâles, doutes qui sont bien difficiles à écarter.

§ 12.

Nous analyseront les raisons de ces doutes plus amplement, lorsque nous traiteront des sensations, également mysterieuses, de notre sens interne; voyons cependant préalablement l'amphibologie, que nous offrent les sensations visuelles.

En consultant l'expérience, que nous avons de ces sensations visuelles et en employant le langage à la portée du simple bon sens, ces doutes s'offrent d'une manière bien

(*) De recevoir par les sens l'impression des objets.

difficile à résoudre. Chaqu'un sera d'accord avec nous, que nous voyons les objets hors de nous, hors de nos yeux. Et cependant, si nous consultons cette branche de la science objective, qui traite de l'optique, les visions s'opèrent dans l'organe de la vue. Ce sont les impressions causées par les objets visibles, qui dessinent les objets sur la rétine, et cette image de l'objet, et non pas l'objet même, est la chose sentie par nous; la sensation, le réflet de l'objet, serait donc l'action de voir. L'expérience pourtant nous convaincra à l'instant, que le contraire à lieu; cette expérience nous dit en outre, que nous n'avons aucune sensation de l'image, et que nous ne voyons que la cause, qui a produit l'image; image, qui dans le fond n'est qu'un auxiliaire, dont nous n'avons aucune perception. Le physicien et le phisiologiste auront beau dire: «les objets se peignent sur la rétine." Le sens commun ne se confiant qu'à son empirisme, n'en croira rien, par la raison, qu'il voit, mais qu'il ne sent pas. — Comment résoudre ce problème, qui en est un pour toutes les autres modifications de notre sens externe?

Pour le résoudre, ou plutôt pour concilier l'action de voir avec la sensation, qui ne convient qu'à ce qui est palpable et tangible (*), action et sensation, qui sont deux faits constans; il n'y a que cette solution: savoir, que l'image de l'objet, qui se dépeint sur la rétine est transportée par l'imagination (c. à. d. par l'activité libre de la pensée ou la réflexion de l'attention, qui réagit sur l'impression de l'image) jusqu'à l'objet, qui est la cause de l'impression.

Et en effet, la *vision* (l'action de voir) ne parait pouvoir s'expliquer autrement, et cette explication est encore conforme à l'expérience que nous en avons; car si nous sommes, pour ainsi dire, engloutis dans de profondes méditations, qui n'ont rien de commun avec l'objet, qui a imprimé son image dans l'oeil; avec les yeux ouverts, nous ne

(*) Qui se fait sentir au toucher.

le verrons pas. On pourrait cependant l'explîquer d'une autre manière comme nous verrons ci-après.

§ 13.

La vision ne s'opère donc pas par la seule impression, qui n'est qu'une *passivité*, dont l'effet, faute d'affection serait nulle sur le moi; mais il faut encore qu'elle soit repoussée vers l'objet par le MOI réagissant, pour devenir sensation.

§ 14.

Il ne sera pas nécessaire de faire remarquer cette même réactivité dans toutes les autres modifications du sens externe. — Sans l'attention (et faire attention est déjà une faible activité de la pensée) les impressions, n'importe lesquelles, sont perdues pour le moi.

§ 15.

Il est vrai pourtant, que cette distinction, outre le *passif* et *l'actif* de l'intuition, ne se montre pas (ailleurs) avec tant de clarté, que dans les intuitions visuelles. Nous ne remarquons pas dans les quatre autres modifications du sens externe, l'image imprimée, comme dans l'objet vu, dont l'actif appartient à l'expérience. Le simple bon sens décide d'après l'expérience, en disant, qu'il ne sent rien de l'image de l'objet, mais qu'au lieu de percevoir l'image d'un objet, il voit l'objet même, sans s'inquiéter, si cette image jointe à l'attention réactive, soit la cause de la vision. — Nous remarquons déjà dès le premier pas que nous faisons dans la science spéculative, une dualité; non pas telle, qu'elle se montrera dans les hautes régions de la philosophie; mais cependant de la même nature, et nous verrons bientot, que plus nous approchons vers notre nature pensante, plus cette dualité deviendra explicite. Et dans toutes les sen-

(*) Approchons de,... ou avançons vers,...

sations produites par des impressions, soit objectives soit subjectives, c'est le MOI, cette nature pensante, qui réagit sur elles.

Le même sens externe, ce manifeste comme une sixième modification, dans les sensations que nous avons de notre propre corps, en éprouvant des impressions agréables ou désagréables; c'est alors que le sens externe est plus rapproché du sens interne, et ne semble en différer, que parce que par le dernier nous nous reconnaissons comme sujet sentant, pensant, voulant, tandis que, par ce que nous éprouvons de notre corps au moyen des cinq premières modifications, nous nous reconnaissons comme objet, objet plus intimément lié que les autres objets avec le moi, mais cependant dictinct du MOI. Cette modification dispersée dans tout ce qui constitue notre existence corporelle, nous apprend plus clairement, que ne le font les cinq autres, cette transaction du physique au moral. Mais dans tous les cas c'est toujours le sens *interne*, qui voit, qui palpe, qui entend, qui flaire, qui goûte, et qui sent la manière d'être de notre corps. Le sens externe, dans ses six modifications nous conduit vers le centre de toutes les sensations, qui est le sens interne, la conscience intime.

§ 16.

Cette *conscience intime* qu'est elle? — C'est un sens, n'en doutons pas; — mais si nous avons remarqué dans les modifications du sens interne, que la réceptivité (*) de nos organes ne nous ferait *voir*, *entendre*, etc., sans la réaction du MOI sur les impressions reçues, il s'en suivra que le moi, qui agit, et se perçoit lui-même, est le foyer à la fois actif et passif de tout ce dont nous avons connaissance.

La *conscience*, le *conscire*, le co-savoir, si cela pouvait se dire, est le *savoir* immédiat, que c'est nous qui voyons, qui entendons, etc., en d'autres termes, que c'ést le MOI, qni accompagne toutes les opérations de nos facultés intel-

(*) *Réceptibilité*, faculté de recevoir une inpression.

lectuelles; non pas d'une manière passive, mais active. C'est donc un sens actif et passif à la fois: car cette *sensibilité interne* est le foyer qui subit tout ce qui lui vient en réagissant sur tout ce qui pénètre jusqu'à lui.

§ 17.

Cependant ce ne sont pas seulement les impressions, qu'elle reçoit des organes externes, il y en a d'autres qui lui viennent immédiatement du moi lui-même. — On demandera, comme de raison: quel est donc ce MOI? — Et nous répondrons: — Il en est du MOI (sujet) comme des objets hors de nous, dont nous ne connaissons que les qualités. — Quelles sont donc les qualités du MOI? Elles sont en tout l'opposé des qualités objectives. — Elles sont invisibles, intactiles, elles ne peuvent être perçues par l'ouie, le goût, l'odorat; mais elles sont actives et réactives à la fois; passives pour autant que nous les éprouvons, et ce qui plus est, elles sont des actions. Les actions de penser, de juger, de vouloir, etc., tout cela est le MOI; et puisque nous ne connaissons de ce MOI, que ces activités et réactivités (*), il nous est impossible de nous figurer ce MOI, que comme une ACTION dont le MOI est l'agent inconnu; et de même que les qualités objectives s'identifient (†) dans l'idée de l'objet, de même aussi les *qualités* subjectives s'identifient dans l'idée de sujet.

§ 18.

Mais si ces qualités subjectives sont actives, elles ne laissent pas d'être accompagnées d'impressions, qui par leur nature sont passives; car il est absolument impossible de penser, de juger, de former des conceptions, de vouloir, etc. sans que la conscience, le sens interne, en reçoive des impressions, sur lesquelles elle réagira, avec cette différence très essentielle, qu'au lieu de produire des activités telles

(*) *Réaction*, faculté de réagir.

(†) Indentifier signifie ici: comprendre deux choses sous la même idée.

qu'elle en produit en réagissant sur les impressions objectives, les effets de ses réactions seront des sentimens, des émotions, en un mot ces manières d'être de la vie, qui sans être ce que nous nommons. dans une signification objective, des dégrés de douleur, ou de volupté, ont cependant avec elles une analogie très reconnaissable, et telle que les différens dégrés de tristesse et de gaieté; sous ce point de vue les effets des deux espèces d'impressions se conçoivent en sens inverse.

§ 19.

Les deux réactions cependant ont cela de commun, que sans elles les impressions seraient imperceptibles. Et de là il s'en suit, que l'erreur des sensualistes consiste en ce qu'ils ne distinguent pas entre les impressions et les sensations.

RÉCAPITULATION DE CE QUI PRÉCÈDE.

§ 20.

Nous avons vu que dans les sensations visuelles, la différence entre les impressions et les sensations est plus palpable (voyez § 12 et 15), que dans celles des autres organes externes; il en est cependant tout de même; dans l'organe de l'ouie, p. e. il ne suffit pas pour entendre, qu'un son entre dans l'oreille, et qu'il affecte le nerf acoustique par ses vibrations en y opérant une impression: car si par distraction pareille (*) que celle dont nous avons parlé en traitant de la vision, ou dans un profond sommeil, nous nous trouvons hors d'état d'y prêter l'attention qu'il faut, pour renvoyer cette impression reçue au sens interne, cette impression ne deviendra pas sensation, et par conséquent nous n'entendrons rien. Il en est de même du *goût*, de *l'odorat*, etc. C'est donc un fait, qui n'est pas déduit d'un raiçonnement, mais qui est prouvé par l'expérience, que les

(*) Semblable à celle dont....

impressions, et les réactions, qui opèrent la sensation, ne sont pas seulement distinctes, mais qu'elles sont opposées les unes aux autres.

Locke était dans la bonne voie, en disant: qu'il n'y a de certitude, que dans nos *sensations* et dans les *réflexions* que nous faisons sur elles. Si au lieu de *sensations* il eut employé le mot *impressions* il aurait évité l'équivoque. — Equivoque qui l'a conduit en erreur, en faisant de la sensation une aperception (*) entièrement passive, tandis qu'elle même est déjà réfléchie, puisque c'est *l'impression* réfléchie par l'activité de la pensée qui a réagi sur elle.

§ 21.

Et si cela est vrai par rapport à l'expérience externe, cette verité est bien plus palpable en l'appliquant aux désirs, aux passions, aux émotions de l'âme, et en général aux sensations ou sentimens, qui accompagnent l'acte de la pensée. — Le désir n'est désir, qu'autant que l'être qui désire, réfléchit sur la répresentation de la chose désirée; sans cela se serait une contradiction, c. à. d. un désir sans objet, sans motif. Lorsque ce réflet devient une réaction habituelle, à laquelle il est difficile de résister, à cause de l'intensité de l'impulsion, c'est une passion, qui force, pour ainsi dire, le sens interne de réagir. Quant à l'émotion - le mot exprime très bien, qu'il s'agit d'un mouvement de l'âme causé par l'impression reçue, qui sans être réfléchie, ne produirait aucune émotion.

§ 22.

Si nous lisons, et qu'en lisant notre imagination est frappée d'une idée, qui nous survient et qui par son intérêt détourne notre attention de ce que contiennent les pages que nous avons parcourues, les impressions des mots ont été refléchies et ont opéré des sensations visuelles; car nous

(*) Synonyme: *apercevance;* l'un et l'autre mot, peu usité, indiquent ici une faculté d'apercevoir.

avons lu, quoique machinalement; mais la signification des mots, leurs liaisons, et leurs rapports dans l'ensemble des phrases n'ont pu produire que des impressions passives, qui n'ayant pas été refléchies, n'ont pu être transformées en sensations. Voila donc deux espèces d'impressions, les premières n'ont produit que des sensations visuelles; les secondes, qui ayant été réfléchies, auraient causé des sensations intellectuelles de la pensée, sont restées passives, faute de réactions, et nous avons été forcés de recommencer la lecture là, où notre attention en a été détournée.

§ 23.

Ici parait s'élever une difficulté dont Condillac, Destutt-Tracy et en général les disciples de Cabanis, surtout les sensualistes purs, qui nient toutes réactions de l'ame sur les impressions, pourraient se prévaloir. — « Une impression qui ne serait pas sentie, pourraient-ils dire, est ni active, ni passive, mais nulle: elle n'existe pas." — Et en disant cela, ils n'auraient pas tout a fait tort, si la vision et les impressions de l'imagination n'étaient pas là, pour leur prouver le contraire par les faits de l'expérience.

« Voici la solution de cette difficulté: — l'image, par exemple, d'un objet visible, peinte sur la rétine ne peut laisser de s'y imprimer, ainsi qu'on le voit dans l'oeil d'un animal mort. L'impression n'y manque pas, elle existe; mais elle y existe sans la réaction de la part du nerf optique. Il n'y a que l'attention réactive du sens interne qui est nulle, et qui est également nulle dans l'oeil d'un être vivant, quand l'attention, au lieu d'être frappée par l'impression reçue, en est détournée parceque l'attention en est distraite, étant fixée par d'autres impressions, qui n'ont rien de commun, avec l'image. — Tout ce qu'on peut inférer de cette difficulté qui n'est qu' apparente, se réduit à ce que dans la sensation, l'action de l'impression de la part de l'objet senti et la réaction de la part de l'organe sentant, sont tellement réunies dans l'attention de l'être qui

perçoit, que la réunion de ces deux élémens est tellement identifiée dans l'aperception, que leur dualité ne forme *qu'une* conception. C'est de là que les termes *impression* et *sensation* dans un discours ordinaire peuvent être considérés comme synonymes et employés comme tels.

Sans confondre les impressions et les sensations, il convient de remarquer ici, qu'une impression devenue sensation, ne reste pas moins impression; l'attention ne l'a pas anéantie mais fortifiée, et l'expérience nous apprend, qu'une attention prolongée, en se fixant sur les mêmes impressions, lui donne cette intensité, dont parle un physiologiste très matérialiste, lorsqu'il dit: — le cerveau (car chez lui l'âme n'est que le cerveau) est un organe réfléchissant toutes les fois qu'il est affecté par des impressions perçues. Et c'est par cette raison, qu'il appelle l'attention une excitation encephalique (*) des plus actifs.

§ 24.

Voila donc deux sensibilités, qui, comme nous venons de le voir, dans la réaction nécessaire de notre sujet sur les impressions objectives — et sur les impressions subjectives — empiètent déjà sur cette modification de notre intelligence qu'on nomme *l'entendement.*

§ 25.

Mais avant d'en traiter, voyons préalablement, si ces deux intuitions ne sont pas accompagnées (et accompagnées nécessairement et d'une manière universelle, qui n'admet aucune exception) des lois, qui sont les conditions inséparables de ces deux espèces d'expérience.

§ 26.

Mais comment découvrir ces lois immuables, dont notre sensibilité, tant externe qu'interne, ne peut se séparer, et

(*) Qui se rapporte spècialement à la tête, considerée comme organe de la pensée.

qui déterminent constammant la manière dont nous sommes affectés par les impressions objectives et subjectives, et qui sont par conséquent, les seuls modes, suivant lesquels la perception immédiate ou l'intuition devient possible pour nous? Il est évident, que pour y parvenir, il n'est pas de voie plus sure, que de distinguer d'abord, ce qui dans la multiplicité des perceptions, nous affecte de différentes manières, de ce, par qui nous ramenons cette variété à l'unité, suivant des régles constantes, générales et nécessaires. Alors ce qu'il y a de multiple et de varié dans nos perceptions, peut en être regardé comme la matière, tandis que l'unité et l'invariabilité en constitue la *forme*. Cette distinction entre la forme et la matière de nos perceptions est d'autant plus essentielle, que celle-ci appartient aux impressions, et celle là n'appartient qu'au MOI et à la manière dont le MOI, qui réagit sur les impressions perçues, en est nécessairement affecté. — C'est par ce moyen, que nous parvenons à découvrir les lois invariables et nécessaires de la sensibilité. — Ce qui nous reste, après avoir séparé par la pensée cette matière multiple et variable, de la forme invariable et constante, sont les perceptions formelles de *tems* et *d'espace*.

§ 27.

LE TEMS ET L'ESPACE.

Ces deux perceptions pures, invariables et accompagnant nécessairement toutes nos perceptions, sont donc les formes ou lois nécessaires de notre sensibilité. — Sans elles il nous serait absolument impossible d'avoir la moindre connaissance, soit de notre *moi*, soit des objets hors de nous. Ce sont les lois ou formes nécessaires de notre sensibilité. C'est ainsi que Kant les nomme, et rien n'est plus vrai; mais ce n'est pas toute la vérité. Ce sont les lois de tout ce qui tient à notre intelligence, ce sont en outre des existances pures. *L'espace* et le *tems* sont tellement réunis aux *ob-*

jets hors de nous et à notre propre *sujet*, que leur *non-existence* (ce qui n'est pas synonyme de *non réalité*) est impossible pour nous. Leur *existence* est de nature à ne pouvoir n'être pas. Sans l'existence du tems et de l'espace, les objets phénomenaux ne seraient plus des phénomènes, mais des illusions et moins encore que les illusions d'un rêve. Et non seulement les objets reclament leur existence, mais l'expérience intérieure que Kant ne soumet pas aux lois de l'entendement, existe dans le tems, et ne pourrait exister autrement. On doit avouer avec lui, que nous ne connaissons aucune *réalité*, considérée en soi; que nous ne connaissóns d'autre réalité qu'une *réalité* phénoménale, qui serait impossible sans ces existences pures. *L'espace* et le *tems* n'ont aucune réalité, mais si nous ignorons ce que le *tems* et *l'espace* sont en enx même, il nous est impossible de ne pas avoir la conviction indubitable, qu'ils ont une existence phénoménale. Nier cette existence de l'espace et du tems, c'est nier l'existence des objets et des sujets, dont il sont les conditions nécessaires. Ils existeraient donc sans la condition *sine quá non* de leur existence.

§ 28.

Le *tems* et *l'espace* différent très essentiellement, quant á leur nature, des Catégories (formes ou lois de l'entendement) qui ne sont que des conceptions fondamentales, et qui par conséquent ne se manifestent pas comme des existences pures; mais néanmoins comme des lois dont la non-existence est impossible. Le *tems* et *l'espace* ont cela de commun avec les autres lois de notre cognition. Kant, sans considérer ces deux intuitions comme existences, en donne cependant une description analytique, qui prouve notre assertion, en parlant de propriétés de *l'espace* et du *tems*, qui ne peuvent convenir qu'à des existences. Telles sont les propriétés qu'il reconnaît (*) de *l'espace* et du *tems*, pro-

(*) Appartenir à l'espage et au tems.

priétés inhérentes à notre manière de connaître, immuables et nécessaires. Commençons par

LES PROPRIÉTÉS DE L'ESPACE.

A. Nous ne concevons qu'un seul ESPACE, sans bornes, s'étendant en tout sens autour de nous, et quand nous parlons de plusieurs espaces, nous ne les concevons que comme parties inséparables de l'espace *un* et *illimité*, dont la totalité forme un tout sans la moindre interruption. De plus, nous nous réprésentons *l'espace*, et toutes les parties de l'espace, comme divisibles à l'infini, comme ayant trois dimensions, comme immobile. Je puis me figurer, que rien n'existe dans *l'espace;* mais il m'est impossible d'anéantir dans mon esprit *l'espace.* Toute réalité serait réduite au néant, que l'espace aurait conservé son existence. Nous pouvons nous imaginer l'absence de toute réalité, mais il nous est impossible de nous imaginer l'absence de l'espace.

LES PROPRIÉTÉS DU TEMS.

B. De la même manière nous concevons le TEMS; et il est impossible de ne pas le concevoir, comme une grandeur continue et infinie, illimitée, c. à. d., sans commencement et sans fin. Il n'a qu'une seule dimension, dans laquelle les évènemens se succèdent, parcourrant les parties, également divisibles à l'infini. Je pourrais me figurer que tout les évènemens qui se succèdent ne fussent par arrivés. Je puis m'imaginer un tems vide, tout comme un espace vide; mais qu'il n'y eut plus de tems, c. à. d., que le tems n'existât pas, cela est impossible; son existence, ainsi que celle de l'espace, est nécessaire; autant que tout ce, dont il nous est impossible de penser le contraire, peut et doit l'être (*), suivant les lois de notre cognition et de notre intuition.

(*) Être nécessaire.

§ 29.

Ces deux existences, soit phénomenales, soit nouménales (ce qui n'est pas ici le cas de discuter) (*) sont si intimément, si universellement et sî nécessairement liées à toutes les modifications de notre faculté de penser et de connaitre, que l'imagination ne peut en aucune manière se réprésenter un objet, un être quelconque, quelle que soit la nature, que nous lui attribuons, sans se le representer comme existant dans le *tems* et dans *l'espace;* c'est en vain qu'on voudrait n'y voir que des intuitions pûres en les isolant de toute existence; et leur existence n'est pas moins universelle et nécessaire que l'intuition, qui y est inséparablement attachée, qui est identifiéé avec elle. Ce n'est qu'au moyen de l'existence pure de ces deux intuitions fondamentales, que les autres jouissent de leur propre existence. Exister, mais exister dans aucun tems, dans aucun lieu, n'est pas seulement une assertion contradictoire, mais nulle. Nous pouvons tout au plus inventer des noms, des mots, pour désigner des êtres pûrement intellectuels, pensant sans intuition, et leur assigner en apparence une manière d'être indépendante du tems et de l'espace; c. à. d., d'une essence sans existence, mais ce serait des mots vides de sens, plus vides, si cela était possible, que l'espace vide.

§ 30.

J. H. Fichte a parfaitement raison en disant, que l'intuition de ce qui est infini est une contradiction, et cette même contradiction (hâtons nous de le dire!) reste attachée au tems et à l'espace en les considerant comme de pures existences. Leur infinité, leur existence sans limites, ont cela de commun avec tout ce qui est infini, ou réputé

(*) Question, qu'il ne s'agit pas ici d'examiner avec soin.

comme tel. Mais si, comme nous sommes forcés de l'admettre, cette contradiction est inhérente à notre manière de connaitre, tellement identifiée à tout ce qui tient à notre intelligence, qu'il est impossible de l'en détacher, nous ne gagnerions rien à vouloir l'en séparer par un apparat de subtilités et de termes abstraits. Et l'auteur l'a bien prouvé par le fait, en voulant réduire au néant la théorie de Kant concernant ces deux intuitions pures; car en voulant remplir l'espace, au moyen d'une force expansive, l'espace n'en reste pas moins infinie, tant dans l'étendue de sa totalité, que dans sa divisibilité à l'infini de chacune de ces parties constituantes. Vide ou rempli, n'importe de quelle force ou réalité, l'infinité n'en restera pas moins une infinité achevée, c. a. d., une infinité finie dans le sens de totalité, qui ne peut être augmentée ni diminuée, et il l'avoue lui même avec une franchise louable, en disant que la contradiction reste sans solution.

§ 31.

Si donc cette contradiction, qui est la compagne inséparable de ces deux néants infinis, tient à la cognition hnmaine, Kant n'avait pas si grand tort, à ce qu'il nous semble, d'en conclure, que nous n'avons qu'une connaissance toute subjective des objets, dont nous ne savons ce qu'ils sont en eux même, mais seulement ce qu'ils sont pour nous: car ces objets sont imprégnés de cette contradiction. Qu'on se réprésente ces deux lois et formes de notre nature intuitive comme vides, ou bien comme remplies, leur existence phénominale ainsi que leurs propriétés n'en restent pas moins invariablement les mêmes. Et de là ce résultat inévitable, que nous pouvons bien connaître les objets tels qu'ils nous apparaissent, mais que nous ignorons ce qu'ils pourraient être, abstraction faite de ces contradictions; en d'autres termes, que nous ne connaissons que des phénomènes.

§ 32.

De cette manière la contradiction, qui est insoluble, non pas seulement d'après la théorie de Kant, mais aussi en admettant la théorie de la philosophie critique achevée dans tous ses détails, est du moins relevée; sans cependant avouer avec le philosophe de Königsberg, que le *tems* et *l'espace*, abstraction faite de notre manière de percevoir, ne sont rien: car (comme nous l'avons dit), ce serait nier à la fois l'existence phénoménale et des *objets*, et des *sujets*; car quelle serait *l'existence* d'une chose quelconque, lorsqu'elle serait privée de la condition nécessaire de cette existence? Si d'après cela nous concluons que le *tems* et *l'espace* sont de nature à ne pouvoir point ne pas être, et que sans leur existence, tout ce qui tient à nos sens, serait impossible, qu'ils sont en outre les lois immuables et les formes nécessaires dont les phénomènes sont revêtus, il est également prouvé d'une manière apodictique, que, quant à leur nature purement formelle (*), ils répondent exactement à la nature des phénomènes considérés comme quantités extensives, et si ces dernières sont les réprésentans connus des choses en elles-mêmes inconnues, l'existence phénoménale du tems et de l'espace en fera également les représentans connus de ce que le tems et l'espace sont considérés en eux mêmes.

C'est surtout sous ce point de vue, qu'il importe de faire une anâlyse complête des notions primordiales de ces deux intuitions, et d'en épuiser tout ce qu'elles renferment d'inséparable de notre manière de percevoir et de concevoir; avant que de procéder (†) à l'analyse des autres modifications de notre intelligence, afin de ne pas confondre les notions qui s'attachent à ceux-ci, avec celles qui appartiennent à nos facultés intuitives, et de prévenir par là

(*) Abstraite, subjective.

(†) Passer à.

autant que possible les erreurs, qui pourraient en être le résultat.

La contradiction inséparablement inhérente à ces deux existences pures, et qui, quoique privées de toute réalité, en sont néamoins les conditions nécessaires — cette contradiction, qui se manifeste également dans les systêmes dogmatiques tant matérialistes que spiritualistes, est la source féconde du dualisme de notre intelligence.

Pour faciliter l'analyse complète de tous ce que renferment les notions de ces existences pures, prenons deux interlocuteurs, l'un matérialiste l'autre spiritualiste, s'efforçant suivant leur manière de voir, d'expliquer au moins, si non de résoudre, le problême insoluble, qui surgit de chaqu'une de ces notions contradictores.

§ 33.

LE MATÉRIALISTE.

En toute philosophie, quelle qu'elle soit, il faut savoir saisir chaque notion, qui en fait partie, sous toutes ses faces ou points de vue, et c'est surtout dans l'analyse des notions du *tems* et de *l'espace*, qu'il est de toute nécessité, d'en épuiser tous les rapports. La théorie de ces deux notions primitives, Kant n'a fait que l'effleurer, au lieu d'en approfondir touts les ressorts. On perd son tems en de vaines disputes ontologiques et psychologiques, si l'on n'examine pas au préalable et à fond tout ce qui se rapporte à ces deux quantités pures, tant en ce qui concerne leur priorité absolue, que leur propriétés respectives.

Si, comme nous en convenons tous les deux, il est d'une évidence indubitable, que tout ce que nous percevons, au moyen de nos sens, par les impressions que font immédiatement sur nous les objets et notre propre manière d'être, est inséparablement accompagné de la notion du *tems* et de celle de *l'espace*, et que ces deux intuitions sont les modes,

les lois invariables, générales et nécessaires de toute expérience possible; il est également certain, que pour connaitre la nature de cette expérience, il faut commencer par déterminer d'une manière apodictique ces lois, sans lèsquelles l'expérience elle même serait impossible. Il s'agit donc de prouver avant tout, l'universalité et la necessité absolues de l'existence inconditionnelle de ces lois, qui sont à leur tour les conditions de toute autre existence; en d'autres termes, il s'agit de déterminer au juste ce qu'elles sont, et de nous convaincre de l'impossibilité de leur non-existence. Cela étant prouvé comme Kant l'a fait, il faut encore démontrer avec une égale évidence, que le *tems* et *l'espace* ne sont pas seulement, soit des notions, soit des intuitions pures, mais qu'elles sont en outre des êtres existans à part soi (*). De tout ce que Kant a affirmé concernant ces deux êtres purs (qu'il appelle intuitions) je ne repèterai que l'assertion suivante: — (38) « il est impossible de se faire une idée, [de se figurer] qu'il n'y aìt pas d'espace, quoiqu'on puisse bien se figurer, qu'il ne s'y trouve point d'objet. — Je puis penser (†) l'absence de tout évènement dans le tems, mais il m'est impossible de me figurer qu'il n'y ait point de tems."

Il a raison de soutenir ces deux assertions; car ces deux perceptions sont si intimément, et si inséparablement liées à tout ce dont nous avons l'expérience, tant des objets hors de nous que de nous mêmes, qu'il nous est absolument impossible de se les représenter autrement que comme existantes dans le tems et l'espace; et dés lors ce serait une absurdité sans exemple que de soutenir, p. e., qu'un objet occupe une place, sans que cette place elle même existe. Les chimères de l'imagination la plus fantasque, sont revêtus de ces deux existences, qui tout en existant sont privées de réalité. — Il en est de même de leurs propriétés

(*) Isolément, separément.

(†) Je puis former dans mon esprit l'idée ou l'image de l'absence.

inhérentes et indestructibles, qui, dans l'espace, sont les trois dimensions géometriques, sans limites dans toutes leurs directions; et dans le tems, qui ne peut étre réprésenté que comme n'ayant qu'une seule dimension, qui n'a ni commencement ni fin. — Voila des propriétés tout aussi nécessaires, que les existences pures dont elles sont les propriétés. Le néant même, quoique privé de toute réalité, ne peut être conçu que comme le tems et l'espace vides; mais tout vides qu'ellss puissent être, ces perceptions n'en seraient pas moins les lois de toute existence possible.

Il faut donc se moquer (dira-t-on) du Philosophe de Köningsberg, lorsqu'après avoir démontré la nécessité de ces deux perceptions, qu'il n'est pas possible de se figurer comme non-existantes, il admet cependant des nouménes comme bases des phénomènes de la nature, qui selon lui, existent sans durée dans le tems, et sans étendue dans l'espace, n'étant tous deux que les formes nécessaires de notre intuition, savoir des quantités extensives toute idéales et subjectives, des êtres imaginaires, renfermant des existences véritables qui en sont révêtues.

LE SPIRITUALISTE.

Permettez que je vous arrête ici. Je pense comme vous (et c'est Kant lui même qui l'approuve) que *l'espace* et le *tems* sont si essentiellement liés à notre faculté de percevoir, à notre intelligence, que l'imagination, dans ses fictions les plus hardies, ne peut se créer des êtres, quelque en soit la nature que nous leur attribuons, sans se les réprésenter dans le tems et dans l'espace. On peut se réprésenter la destruction de l'univers; mais se réprésenter un néant où le tems et l'espace soient également détruits, nous est impossible. On pourrait, à l'égard de ces deux existences pures, dire avec Horace: «*si fractus illabatur orbis*, «*impavidum ferient ruinae.*" — Mais il y a plus. En m'appuyant sur votre théorie, j'en tirerai cette conséquence également évidente; savoir: — que ces deux quantités pri-

4

mitives, attachées inséparablement à l'étendue, soit finie, soit infinie, de l'univers, renfermée dans l'immensité de l'espace, ainsi qu'au tems passé, sans commencement, ne sont pas seulement des quantités, mais sont, en outre, des qualités, ou des quantités intensives, également indestructibles. — Elles ne sont pas seulement infinies et illimitées dans leurs totalités respectives, mais elles le sont encore dans leur décomposition.

Commençons par l'espace, dont chaque partie, quelque petite et imperceptible qu'elle soit, peut être décomposée à l'infini; car si elle ne l'était pas, on arriverait à la fin à des molécules qui n'auraient aucune grandeur, c. à. d. dont chacune fût = o, ce qui est impossible, puisque o, multiplié à l'infini, reste zéro; et cependant, comme tout ce qui est composé, doit être simple aprés une entière décomposition, il s'en suivrait, qu'abstraction faite de toute composition, il ne resterait que des parties indécomposables, ce qui est également impossible. — Voila donc encore une difficulté que vous n'avez pas prévue, et si vous ne voulez pas donner gain de cause à Kant, qui n'admet (*) d'existence ni au tems ni à l'espace, en ne les considérant que comme des formes idéales, qui ne résident en nous que comme des moyens de percevoir les objets selon notre manière de les envisager; il faudra admettre avec moi, que dans ces deux existences pures, il y a des parties indivisibles à zéro, quant à leurs quantités extensives; mais douées d'une propriété inhérente, qui donne à cette indivisibilité de leurs parties simples une quantité négative et rétroactive, qui en rentrant dans la composition redevient quantité positive et extensive de négative et intensive, qu'elle était. — J'avoue qu'au premier abord, cette supposition doit paraître assez paradoxale, et à laquelle on n'a recours qu'en désespoir de cause. Je ne m'en défens pas; et je n'ai rien à répondre, si non, qu'il ne reste qu'à supposer de deux choses, l'une: — ou que ces parties simples, qui aprés

(*) N'accorde.

une décomposition entière, restent nécessairement égales à zéro, multipliées à l'infini, produisent l'infinité de l'espace sans bornes (ce qui est impossible) — ou bien, que ces parties simples, qui sont absolument nulles, quant à leur quantité positive, se reproduisent en quantité négative, ou *vice versa.* Or comme il n'y a pas de troisième supposition à ajouter à ce dilemme, il faudra bien se tenir à ce que je crois avoir prouvé. — Cependant ce n'est là ni la philosophie atomistique des écoles ioniennes, ni celle de Démocrite, où il est question d'atomes qui entrent dans la composition de la matière, ni la monadologie de Leibnits, où il s'agit de principes spirituels. En voulant employer le mot atome, il ne peut y être question que d'atomes géométriques. Jusqu'à présent nous n'avons encore rien à démêler avec ce qui a rapport au matérialisme ou au spiritualisme des objets; nous n'en sommes encore qu'à l'existence des élémens de toute quantité pure, où ce dualisme de quantité positive et négative sert du moins à résoudre la contradiction inhérente à l'état illimité de l'espace, ou la partie simple, qui reste après la décomposition de la quantité positive dans sa transition à l'état positif ou *vice versa*, doit être consideré comme le point indifférentiel entre ces deux pôles existants et consistants de l'espace.

Vous allez me réfuter, et en ce cas vous m'obligerez; mais souvenez vous bien, que ni vous ni moi, nous ne sommes de l'avis du jeune Fichte, qui en voulant réfuter Kant, soutient que le tems et l'espace ne sont rien, soit dans un sens objectif, soit dans une signification subjective. Ce ne serait pas seulement nous contredire nous mêmes, puisque nous prétendons, qu'au lieu de n'être ni l'un ni l'autre, le tems et l'espace sont, au contraire, à la fois objectifs et subjectifs; mais nous nous écarterions de notre but principal, celui d'épuiser tout ce qui peut avoir trait à la théorie de *la statique* (*) *transcendentale;* et encore

(*) Ou plutôt *de la méchanique*, dans le sens de théorie ou *doctrine de l'équilibre et du mouvement.*

ce serait nuire tant aux systêmes matérialistes qu'à la théorie spiritualiste.

LE MATERIALISTE.

A ce trait généreux je reconnais mon noble adversaire, qui dans l'intérêt de ma cause, m'avertit de ne pas m'égarer dans mon propre systême, en quittant la bonne voie de nos discussions dialectiques. — Aussi je me garderai bien d'appeler à mon sécours la théorie de J. H. Fichte (*Beitr.* f. 141) où il ne voit dans l'espace, que le produit de l'expension d'une réalité, et dans le tems, rien que la durée des objets. Aussi longtems qu'il me sera impossible de concevoir, comment une chose (n'importe de quelle espèce) pourrait se dilater, ou prendre une expension, sans occuper une place dans l'espace, et comment elle pourrait avoir une durée sans le tems, dans lequel elle dure. Et lorsqu'en soutenant (f. 142), que l'infinité et l'existence sans bornes, qui selon Kant sont les propriétés nécessaires du tems et de l'espace, sont en contradiction avec leur divisibilité, il en conclud gratuitement, que le tems et l'espace, en les considerant comme vides l'un et l'autre, ne sont rien en eux mêmes; je suis trop bien convaincu, qu'en m'associant à une telle théorie, il me faudrait bien renoncer à toute espèce de philosophie où la matière pût remplir le moindre rôle.

Mais revenons à ce point décisif oú nous sommes d'accord et dont je ne résilierai certainement pas.

Tout ce que nous prétendons, dans ce vestibule de toute doctrine humaine, est, que si tout ce qui a de réalité soit objective soit subjective, pût être aneanti, ces formes indestructibles de toute expérience possible n'en resteraient pas moins intactes. Il n'y aurait pas de néant proprement dit; mais une existence mathématique infinie et illimitée dans sa totalité, qui, vide ou rempli, offrirait les mêmes vérités géométriques et arithmetiques; et si, p. e.

Nous démontrons avec la dernière évidence, que les trois

angles d'un triangle quelquonque sont égaux à deux angles droits, nous ne nous inquiétons pas, si ce triangle est vide ou rempli, rouge ou jaune, tracé sur l'ardoise ou dans le sable, visible dans sa figure ou seulement réprésenté à l'imagination. — Après cette parenthèse, je vais répondre à votre théorie atomistique, en répétant avec vous, que l'espace et le tems sont des quantités à-la-fois objectives et subjectives; objectives, ou qu'il est impossible que les objets hors de nous soient perçus ou conçus hors de leurs deux formes et conditions necessaires et absolues; et subjectives, par la raison, qu'il nous est impossible de penser et de nous imaginer seulement que ces deux conditions n'existent pas. — Dans tout ceci nous sommes d'accord sans restriction aucune. — Mais comment admettre avec vous, que les parties de ces quantités pures et infinies puissent être décomposées de manière à être réduites à zéro, qui cependant ne seraient = o, que dans le sens de points indifférentiels, entre leur quantité positive et leur quantité négative, de sorte que toutes les parties simples telles, qu'elles devraient être après une décomposition complète, fussent douées d'une puissance reproductive? — Je vous avoue franchement, que je n'en vois pas le moyen: car si l'espace et le tems sont des quantités continues, invariables, non produites, par la raison, qu'elles existent inconditionnellement, et que leur *non-existence* est impossible, invariables dans leur parties, comme dans leurs totalités; il faudra avouer par cela même: qu'elles seraient privées de toutes ces propriétés selon votre hypothèse; elles seraient des existences causées par une opération, immanente, il est vrai, mais cependant réduites et réproduites, afin de pouvoir être les lois formelles (*) de l'univers; ajoutons qu'elles n'existeraient qu'en changeant sans cesse de forces positives en forces négatives. Ce ne seraient donc plus les formes indépendantes des objets; mais elles mêmes seraient des objets, dépendants, ainsi que

(*) Opposée à matérielle, c. à. d. pure, abstraite, rapportée à l'esprit.

tout ce qui existe dans le tems et l'espace, des lois de la nature. — Il me semble même que vous vous trouvez dans le voisinage de Mr. J. H. Fichte, qui ne voit dans le tems que des productions, quoique d'une cause plus matérielle.

Il est vrai que dans tout ce que l'on conçoit comme infini, réside une contradiction, qu'on pourrait peut être expliquer de différentes manières. Il en est comme dans les antinomies de Kant, où le pour et le contre, la thèse et l'antithèse de l'univers borné et de l'univers sans bornes, commencé ou sans commencement, sont prouvés avec égale évidence, mais ce ne sont pas là des existences pures sans mélange de réalité, dont il s'agit; ce sont au contraire, des réalités objectives, et même la totalité de toutes réalités possibles, dont il y est question, qui n'empêche pas, que l'infini et l'illimité du tems et de l'espace soient prouvés, non pas par l'alternatif d'une assertion et de son antithétique; mais par l'impossibilité absolue de son contraire, et c'est surtout la différence très essentielle de ces deux manières de prouver qu'il est important de constater en philosophie les prémières vérités qui résident dans l'intelligence humaine. Dans la preuve qui résulte de l'impossibilité du contraire, ce serait [on s'efforcerait] en vain de rechercher une solution soit du pour soit du contre; tout ce que l'on peut, c'est de tâcher d'expliquer une vérité, qui, quoique contradictoire en apparence, ne peut être fausse.

Revenons maintenant à votre manière d'expliquer la contradiction inhérente à ces deux notions, et qui consiste dans l'admission des séries regressives (*), et voyons si la contradiction apparente en reçoive, si non une solution satisfaisante, du moins une explication, qui en écartant ce qu'il y a de contradictoire, ne produise pas une autre contradiction, [laquelle] demanderait également une [nouvelle] solution: de sorte que la difficulté, au lieu d'être résolue, ne se trouverait que reculée.

(*) Rétrogrades.

Supposons un instant, qu'une série regressive, telle que la décomposition infinie des parties de l'espace, qui est l'opposée de la série progressive de son étendue sans limites, et cette dernière série, qui serait alors la série recomposante, pussent être conçues comme deux quantités l'une positive, l'autre négative; que l'une ou l'autre, ou toutes deux réduites dans leur décomposition = o, se réproduissent, en sens inverse, l'une en série positive et l'autre en série négative, supposons, dis-je, ces deux séries. — Dans cette hypothèse il faudrait absolument admettre deux puissances mathématiques, agissantes et réagissantes, réciproquement l'une sur l'autre, la prémière de la circonférence illimitée dans sa progression incessante (*) vers les centres, qui sont partout et nullepart, et l'autre, de ces mêmes centres vers la periphérie.

Voilà, à ce que je crois, votre raisonnement; non pour prouver l'infinité du tems et de l'espace, (dont nous convenons tous les deux, puisque le contraire est impossible), mais seulement pour expliquer la vérité de leur existence et la stabilité de notre conviction.

LE SPIRITUALISTE.

Vous m'avez parfaitement bien compris. — Permettez moi seulement; d'y ajouter, ce que le tems a de particulier et de distinctif, comparé à l'espace, dans cette polarité mathématique, si je puis m'exprimer ainsi.

Il y a dans cette hypothèse deux quantités essentiellement différentes l'une de l'autre dans l'espace et dans le tems, l'une peut s'appeler l'infiniment grand, dans sa totalité, l'autre l'infiniment petit; c'est à dire, l'infinement petit de chaque partie qui reste après la décomposition compléte. La decomposition, si elle est compléte n'aura que des parties simples, car si elles fussent encore composées, la décom-

(*) Continue et sans fin; qui ne cesse pas.

position ne serait pas accomplie, ces parties pour lors seraient indivisibles et égales chaqu'une à Zéro: considérées comme quantitatives (*) positives, ce qui n'empêche pas cependant qu'elles soient à la fois parties négatives lorsqu'en passant au delà de Zéro et en devenant ainsi le contraire de ce qu'elles étaient avant la décomposition, elles réacquièrent (†) la puissance qu'elles ont perdue dans la décomposition, afin de devenir parties intégrantes d'une quantité regressive, et récomposantes de leur totalité: — car enfin si des zéro multipliés à l'infini, restassent des nullités dans l'acception ordinaire de ce terme, et que cependant toutes les parties ensemble formassent des totalités infinies, il faudrait bien leur assigner une puissance reproduisante (§), et sous cet aspect, réactive. Me voilà donc (je ne m'en défends pas) dans le voisinage, non pas de la théorie de J. H. Fichte, mais dans celui du système de Herbart, qui prétend dans son atomisme objectif, que les atomes de la matière sont des parties simples, qualitatives; et que par conséquent on doive commencer la philosophie spéculative par la catégorie de qualité en non pas, comme Kant, par celle de la quantité. Je diffère néamoins dans le sens assignable au terme de qualité. Car si Herbart traite des atomes de la matière ou du moins des atomes d'une réalité, moi je me restreins aux atomes purement mathématiques, dont le tems et l'espace se composent.

Ce que je viens de dire pourrait être compris et reduit en ce syllogisme: —

Si les parties quantitatives et positives, qui sont réduites à zéro par la décomposition complète, ont par cela même perdu ce qu'il leur faut pour être égales à la totalité dont elles sont les parties constituantes, et que néamoins elles ne cessent pas d'être égales à leur totalité infinie et illimitée, —

(*) Qui se rapporte à la quantité.

(†) Acquièrent de nouveau.

(§) Reproductive. Qui produit de nouveau.

il faut nécessairement, que lorsqu'elles sont arrivées au terme limitant (ou limitrophe) de zéro, elles acquièrent une propriété contraire et retro-active à celle de leur composition pour révendiquer leur existence infinie. Or cette propriété ou qualité ne peut être que l'inverse de la positive qui est la qualité négative; — donc il faut, que les parties réduites à zéro, se prolongeant au delà de zéro, recupèrent (ou reprennent) leur infinité primitive.

Vous m'objecterez, et avec raison, que par une telle régression la totalité de ces deux existances illimitées sera devenue négative. — Mais par une décomposition également complète, cette quantité négative en diminuant au delà de zéro, redevient quantité opposée, c. à. d. positive. — Vous avez encore raison de soutenir que l'infinité de ces deux quantités pures et primitives, étant des axiomes, ne pouvant être prouvées, n'en ont pas non plus besoin, et que par conséquent une contradiction essentielle ou apparente, ne peut l'infirmer. — J'en suis déjà convenu avec vous, mais il n'en est pas moins vrai, qu'il faut l'expliquer, si non pour prouver, du moins pour comprendre l'axiome; axiome sur lequel s'appuyent toutes les vérités des mathématiques.

Appliquée à l'espace, cette explication doit paraître obscure, ridicule même, parce que immensité positive et négative, renfermée dans la même existence, se confondant par l'imagination dans une seule et même quantité extensive, rend la notion de l'immensité de l'espace plus obscure qu'elle ne l'était avant cette explication; mais en revanche, cette explication, avec son air paradoxal, est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer, en rapportant ces deux quantités, opposées l'une à l'autre, au *tems*. — Car dans l'immensité du tems nous distinguons avec une évidence, qui n'est pas hors de la portée du simple bon sens, deux séries infinies, opposées l'une à l'autre; — la série régressive et positive dans la partie complétée et entièrement accomplie du tems passé, sans commencement, qu'on pourrait nom-

mer à bon droit, l'infinité antérieure et historique du tems, contenant tous les évênemens de l'univers; — et la série progressive et négative, qui n'est encore qu'un tems vide, savoir l'avenir, qui est la condition nécessaire des évenemens à produire, le futur, série qui ne finira jamais. Entre ces deux infinités, qui se tiennent dans une totalité indissoluble, la partie simple et indivisible, le tems présent, est l'infiniment petit fugitif et sans durée, le point indifférenciel entre deux înfiniment grands, qui produit le futur ou l'avenir dans une série progressive de momens également simples et qui ne deviennent parties composantes du passé qu'en quittant le zéro du tems présent; elles s'ajoutent alors au tems passé.

Voilà donc l'idée, l'image ressemblante de toute polarité matérielle dans ses trois quantités intégrantes, type parfaitement bien dessiné dans la polarité mathématique du tems, qui ainsi que l'espace est une quantité continue sans interruption dans ses parties.

LE MATERIALISTE.

Votre explication, si elle n'est pas convaincante, est tout à fait spécieuse et poëtique. En considérant le tems passé comme une quantité positive, parcequ'il est une quantité, dont l'infinité est achevée, tandis que l'avenir, qui doit être répresenté comme ne pouvant jamais être achevé, est sous ce point de vue, une quantité contraire et par conséquent nègative; et que le présent, n'étant qu'un point indivisible, n'appartenant ni au passé ni au futur, n'engendre pas moins l'un et l'autre par sa transition inperceptible du futur, dont il se détache, au passé dont désormais elle va faire partie, tout cela se mire (*) fort bien dans le miroir réfléchissant de l'indifférentiel entre les deux puissances d'une polarité; telle que les différentes espèces du magnitisme, l'électricité,

(*) Se reflèchit, se montre.

le galvanisme, les affinités chimiques, et mille autres forces attractives et répulsives de la nature, déjà découvertes, ou à découvrir plus tard. — La fiction (il faut que j'en convienne) est toute ingénieuse. — Souffrez cependant que je n'admette, ni dans le tems, ni dans l'espace d'autres quantités que des quantités positives.

Vous avez traité du tems comme d'une forme mouvante, comme d'une existence qui possède la faculté de s'écouler.— Il est vrai qu'on dit: le tems s'enfuit, le tems s'écoule, s'envôle etc. Le poëte dit très bien; « le moment où je parle est déjà loin de moi." — Je n'ai rien contre ces manières de s'exprimer; on dit, quoiqu'on sache depuis que Copernic l'à démontré, que le contraire à lieu — « le soleil se lève, le soleil se couche." — Mais philosophiquement parlant, le tems est tout aussi immobile que l'espace; ce sont les évènemens qui se suivent sans s'arrêter dans un point du tems, et qui en parcourant les instans, qui en sont les parties, se meúvent dans le tems qui, par cela même, n'a de fin ni de commencement; ce serait une absurdité de vouloir soutenir que le tems parcourt les évènemens; tout comme il serait absurde de dire, que l'espace se meut en parcourant les objets, quoiqu'il nous semble que ce sont eux qui changent de place. Le tems passé n'est que le tems qu'on a passé, comme les mouvemens parcourans l'espace ne changent rien à l'immobilité de l'espace parcouru; et voulût on donner aux parties du tems un mouvement, il leur faudrait un autre tems pour pouvoir s'y mouvoir, puis qu'il est impossible d'être mu sans l'être dans quelque chose. — L'avenir n'est qu'un tems vide, qui se remplira d'évènemens qui n'existent pas encore, et qui se suivront, non pas avec le tems, mais dans le tems: en supposant le contraire, les évènemens qui se suivent, formeraient le tems, à proportion de leur développement; on devrait (comme dans la théorie de J. H. Fichte) tourner la phrase et soutenir, que les évènemens sont les conditions nécessaires de cette forme, qu'on nomme le tems; et pour

être conséquent dans cette doctrine, il foudrait y ajouter, qu'en cas que les évènemens cessassent de se suivre, il n'y aurait plus de tems. Il en serait de même de l'espace, qui, faute d'objets qui pussent le remplir, n'existerait pas. Si, au contraire, il continuât d'exister, cette existence, faute de tems, n'aurait plus de durée: car la durée n'est autre chose que l'existence prolongée dans le tems.

Pour qu'il y eût une immensité négative dans les deux quantités primitives (ne fussent-elles qu'idéales, telles que l'on les suppose dans la philosophie Kantienne), il nous faudrait une perception opposée et diametralement contraire à celle, que nous avons d'une quantité extensive, p. e. une étendue dans l'espace, et une durée dans le tems, moindre que zéro, ce qui est impossible; car quelle conception pourrait on avoir d'une distance ou étendue de deux lieues, moins quatre lieues, et de la durée d'une seconde moins dix minutes? Pour suppléer à ce qui manque à votre fiction, on devrait pouvoir répondre à la question: « qu'est ce que le contraire de l'étendue ou de la durée d'une chose?"

Votre explication, au lieu de faire disparaitre la contradiction apparente d'une infinité achevée ou complètée, ne la remplacerait que par une contradiction véritable.

S'il fallait cependant une explication pour la solution de la contradiction apparente d'une infinité accomplie, je dirois: — elle s'offre sans de longues recherches métaphysiques, dans la manière même de se contredire. Car supposons, un instant, un espace limité, alors cette limitation, étant nécessairement une diminution de son étendue, il s'en suivrait que la négation de limitation, ne pourrait être qu'augmentative. Cet axiome, tant dans une quantité infinie et illimitée, que dans une quantité finie et limitée; tant dans leur composition, que dans leur décomposition, soit materielle soit formelle, est incontestable. Il n'y a donc rien de contradictoire, ni dans l'idée d'une infinité complête, telle que la totalité de l'espace et celle du tems passé,

ni dans la conception de l'infini du tems vide, ni dans l'infini, ou plutôt l'indéfini des évènemens. C'est seulement dans l'explication que je viens de donner, qu'on puisse concevoir que la *négation de la négation* de Hegel contient l'axiome fondamental de ce qu'il appelle l'existence pure (das reine Seyn), égale au néant, sans cependant avouer les résultats qu'il tache d'en dériver, ou sans m'arrêter à la mauvaise plaisanterie de Stahl, lorsqu'il considère le néant, le manque de toute réalité dans le système de Hegel, comme une puissance créatrice.

Au reste, quelque explication qu'on veuille donner, y compris la solution de Kant, — l'espace et le tems remplis ou vides, ne peuvent être conçus et compris que comme des quantités existantes, les formes pures de l'univers, les quantités primitives, dont la non-existence, si elle pouvait être réprésentée par l'imagination, exprimerait l'extinction de toute réalité, un néant impossible.

Mais pour revenir à votre explication, que je ne puis admettre, ni comme solution, ni comme moyen d'éclaircir la nature de la contradiction, qui à causé tant d'embarras parmi les philosophes; il faut cependant que j'avoue, que bien loin de vouloir la rejèter absolument, je l'accepte volontier comme hypothèse explicative, lorsque nous traiterons non pas de l'existence, mais de la réalité.

§ 36.

Après ce discours dialectique, tout était épuisé de ce qu'il y a à remarquer concernant le tems et l'espace, considérés comme existences pures dans le point de vue d'une philosophie dogmatique, soit matérialiste, soit spiritualiste.

Nous pourrions y ajouter cependant, ce qu'il y a à remarquer sous l'aspect de la philosophie critique.

On pourrait se demander: si les objets, de même que les sujets, sont des phénomènes, c. à. d. non pas des choses en soi, mais ces choses inconnues, réprésentées d'après notre

manière de les percevoir et de les concevoir? le tems et l'espace ne sont-ils pas de la même nature, que les phénomènes qui sont révétus de ces deux formes nécessaires? En d'autres termes: — le tems et l'espace que nous connaissons, ne sont ce pas le *tems* et *l'espace* dans leur nature phénoménale, sans qu'il nous soit possible de les connaitre tels qu'il sont en eux mêmes, abstraction faite de notre manière de connaitre? — Cette nature phénoménale des objets et des sujets, (leur nature matérielle et spirituelle où se manifeste cette dualité inextricable de tout notre savoir) dépend elle seulement des perceptions, des modifications de notre sens externe, et de celles de notre sens interne, ainsi du tems et de l'espace qui sont les lois de ces deux intuitions; ou bien, cette nature phénoménale de notre intelligence, dépend elle en outre des lois et des principes de ce qu'on nomme communément l'entendement; qui comme nous le verrons, sont les vérités primordiales, auxquelles les vérités en sous-ordre (*) sont soumises?

Sans trop anticiper sur ce qui se rapporte à la réalité, c. à. d. à la quantité intensive des phénomènes, on pourrait remarquer ici au préalable, que, puisque le temps et l'espace sont les formes, dont les réalités soit objectives soit subjectives, sont nécessairement revètues, ces existences pures, quoique privées de réalité, doivent néamoins posséder des propriétés, qui sont d'un caractère phénoménal; et puis qu'il y a deux expèces de réalité, dont l'une dérive de la sensibilité extérieure qui renferme les sensations, qui nous viennent des réalités hors de nous, l'autre de la sensibilité intérieure, qui contient les sensations, qui nous viennent des réalités que nous percevons du MOI, il faut que, pour que la théorie de ces existences soit complète, l'on puisse y découvrir ces propiétés; et sous ce point de vue, l'explication que le philosophe spiritualiste a donnée de la contradiction inhérente à ces deux quantités infinies, a tout ce qu'il

(*) Vérités sécondaires ou dérivées.

faut, pour remplir cette propriété quant aux réalités subjectives ou, comme il s'exprime les qualitées du spirituel.

Ne fut ce qu'une fiction, cette fiction suffirait comme hypothèse, qui sans rien prouver apodictiquement, ferait du moins concevoir de quelle manière l'infinité de la décomposition de la matière peut abouter à des parties simples et indivisibles. C'est surtout dans l'analyse de la notion du tems, que cette fiction se recommande à la théorie spiritualiste. — Mais la notion du tems nous conduit dans son analyse à une autre propriété, qui se joint à tout ce qui a trait à la réalité, considerée comme une quantité intensive, tant objective que subjective, propriété tout aussi universelle, et nécessaire que toutes les autres. C'est cette propriété du tems, par laquelle elle se distingue de la notion de l'espace. Le philosophe spiritualiste y serait arrivé, lorsqu'en divisant le tems en un *tems passé*, composé de parties qnantitatives et positives, et en *tems futur*, composé ou se composant de parties qualitatives et négatives, tandis que le *tems present*, n'étant qu'un instant fugitif simple et indécomposable, est le point indifférentiel entre les deux pôles, dont le passé contient une série regressive, sans commencement, et par conséqnent d'une infinité complétée, telle que celle de l'espace; et la série progressive, l'avenir, composé de parties négatives. Il aurait achevé cette fiction explicative, par une propriété, qui loin d'être fictive, est tout aussi nécessaire, que l'existence même du tems. — Cette propriété consiste en ce qu'il est impossible aux événemens qui se suivent dans le tems, ou avec le tems, de remonter dans la série du passé, qu'il appelle régressive et positive; ce mouvement en arrière dans les deux suppositions est plus que contradictoire dans l'analyse du tems, mais l'imagination la plus phantasque ne peut se le répresenter. C'est cette propriété attachée à la partie passée du tems, qui est en tout le contraire dans la notion que nous avons de l'espace, où le mouvement retrograde dans toute les directions qu'offrent ces trois dimensions,

n'est également possible que dans les mouvemens progressifs. On pourrait dire que cette propriété appartient non au tems, mais aux réalités des évènemens. Mais les évènemens se montrent comme investis de cette propriété, parceque toutes les réalites sont révètues de cette loi universelle et nécessaire. On aurait beau se réprésenter un tems vide d'évènemens, cette impossibilité de rétrograder dans le tems n'en serait pas moins la même. Remonter ce fleuve, soit mobile soit immobile qu'on nomme *le tems*, resterait le plus grand de tous les contresens. Ce serait déjà une incongruité (*) pour le simple bon sens, que de demander: «pourquoi les changemens de quoique ce soit ne pourraient pas rétourner vers le tems où ils se sont produits." Il n'y a pas de contradiction, dans l'assertion, qu'un vieillard redevienne tel qu'il était au moment de sa naissance; c'est par l'expérience seule et non pas par un principe *à priori*, que nous soutenons le contraire; il serait de même si on nous voulait persuader, qu'il serait bien possible que le soleil ne se leverait plus demain, cependant nous nous refusons de le croire, non par la raison que le contraire ne peut se penser, — mais en disant, qu'il se pourrait bien, qu'un jour un évènement quelconque sst arrivé hier, et serait déjà commencé demain; on aurait prononcé des mots vides de sens. Il en serait de même des actions libres, p. e.: je voudrais hier venir vous voir, et je suis venu demain vous voir sans vous trouver.

§ 37.

Cette propriété comparée, à celle des progressions et regressions dans l'espace, nous offre déjà le dualisme résidant dans les conditions nécessaires de nos deux intuitions, et (ce dualisme) qui peut être considéré comme la base de toute dualité de notre intelligence; c'est parce que tous les phénomênes sont revêtus des notions de ces deux intuitions primordiales, qu'on a rencontré dans toute la sphère de la

(*) Faute contre la bienséance. Une inconsèquence, une incompatibilité.

pensée. En soutenant par conséquent que nous ne connaissons que des phénomènes, il faut donc que *le tems* et *l'espace*, dont [d'où] dérive cet état phénoménal, soient eux-mêmes des existences phénoménales.

Voyons pourtant si l'explication du philosophe matérialiste, qui rejette la fiction de séries régressives et progressives du tems et de l'espace, nous conduirait à un résultat opposé, en nous faisant entrevoir une propriété du tems et de l'éspace, conduisant également au dualisme des réalités et à l'état phénoménal de ces existences; explication qui nous mènerait à conclure, que ce n'est pas dans les réalités, ou quantités intensives, qu'il faut chercher la base de leur essence phénoménale. — Le MATÉRIALISTE pour donner une solution de la contradiction apparente d'une infinité accomplie, la compare à un espace limité p. e. une telle partie de l'espace, abstraction faite de l'objet qui l'occupe, ne sera qu'une figure géometrique, qui s'augmentera à mésure que ces limites s'en éloigneront, et en détruisant toute limitation, la figure géométrique se confondra dans l'espace un et immobile de l'espace illimité. La négation de toute limite ne peut donc être qu'augmentative à l'infini; il n'y a donc rien de contradictoire, ni dans l'idée d'une infinité complétée; telle est la totalité de l'espace; ni dans celle d'un espace limité, qui s'augmente par l'éloignement des limites, et qui redevient l'immensité de l'espace dès qne toute limitation à disparu. Au contraire, la totalité de l'espace limité, soit par des bornes existantes au dehors de son existence, soit par des parties simples qui, de positives, deviendraient négatives, et qui dans une régression de parties négatives déviendraient positives, offrirait une contradiction bien plus insoluble, que la contradiction inhérente à tout état infini. L'infini considéré comme pouvant finir, son explication n'est en quelque sorte, que la négation de ce qui est infini, c. à. d. de ce qui est sans fin dans sa composition, c'est de là que chaque infini, [considéré comme fini, complet ou achevé] est *la négation de la négation*, c'est l'achèvement de ce qui ne peut être achevé. 5

En ne pas anticipant sur ce qui nous reste á examiner concernant le rapport entre les notions du tems et de l'espace, et les notions catégoriques de l'entendement, nous n'avons qu'à ajouter à cette analyse cette seule remarque, que ni l'une ni l'autre de ces deux explications suffit à éclaircir cette contradiction, qui inhère (*) inséparablement aux notions de ces deux totalités intensives de la quantité; contradiction qui plane sur toute vérité mathématique, sans nuire cependant à ces vérités. Ce n'est que, lorsqu' en quittant les soi-disant définitions et axiomes de la géometrie et de l'arithmétique, on veuille monter jusqu'aux sommités métaphysiques de ces deux sciences, qu'on se trouverait dans le même labyrinthe inextricable, où nous nous trouvons dans les recherches des dualités, que présente la théorie du tems et de l'espace, et comme Kant dirait, sur une *instabilis terra* et *innabilis unda.* Le dualisme de notre intelligence même ne pourrait se développer entièrement lorsqu'on se borne à réfléchir sur ces deux notions abstraites. Ce n'est qu'en comparant ces quantités aux notions de l'entendement et de la raison, qu'il nous sera possible d'en reconnaître le caractère phénoménal, et la nature même des phenomènes. Il suffira de remarquer à cette hauteur de la philosophie, que cette extensivité que nous nommons *étendue* est une notion en tout opposée à celle que nous désignons par le mot de *durée.*

Premièrement. L'étendue proprement dite n'a pas seulement les trois dimensions dont nous avons parlé, mais elle a, en outre, une infinité de directions renfermées dans ces trois dimensions principales; tandis que la durée n'a qu'une seule dimension dans ce sens, sans autre direction que cette dimension elle même, qui est la longueur, sans largeur ou profondeur.

(*) Est jointe, s'attache.

En second lieu. L'étendue de quoi que se soit (ne fût ce que d'un corps mathématique) a cela de commun avec l'espace, qui est lui même une étendue sans limites, une existence étendue, qui considérée comme vide est le néant; que, lors même que l'univers serait anéanti, l'espace ne pourrait point ne pas être, lequel par conséquent est d'une durée, qui n'a pu commencer et qui ne finira jamais. La durée, au contraire, diffère en cela du tems, que cette dernière existence est la condition universelle et nécessaire de toute durée possible; le tems ne dure que dans une parfaite immobilité comme la durée immobile du tems; toutes les autres durées se meuvent dans le tems.

Troisièmement. L'étendue renferme en elle-même toutes les vérités de la géometrie; l'arithmétique ne s'y applique, qu'autant, que l'exige le multiple de ses parties. La durée ne contient que les vérités purement arithmétiques, auxquelles les vérités géometriques sont absolument inapplicables: et l'arithmétique en tant qu' appliquée à l'étendue et à sa théorie (la géometrie) ne peut avoir rien de commun avec le tems.

Quatrièmement. Tous les mouvemens, dans toutes les directions de l'étendue, tant progressives que régressives, sont possibles; tandis que dans le tems il n'y a d'autre mouvement possible, que celui de la durèe, qui ne peut être progressif que vers l'avenir.

Cinquièmement. Une différence plus rémarquable, est celle, qui a trait aux dimensions. L'étendue ne contient qu'une seule espèce de parties; tandis que la durée renferme trois espèces de parties. 1°. Celles du passé, qui, ainsi que l'espace, est une infinité. 2°. Celles du présent, qui sont indivisibles, qui s'enfuyent en rétrogradant dans le passé, à mésure que celles qui les suivent s'avancent vers l'avenir. 3°. Les parties de la durée future, qui est une série progressive d'instans, qui forme non pas une infinité, mais une série indéfinie de parties qui se suivent.

Sixièmement. L'étendue, y compris l'espace sans bor-

nes, ne peut exister sans durée; la durée, au contraire, synonime avec un mouvement continuel dans le tems, ne peut avoir d'étendue. Outre tout le contradictoire qu'elle a de commun avec l'étendue, la durée a encore cela de contradictoire, qu'elle se trouve en contradiction avec elle même, puisque la durée étant un mouvement continuel dans le tems, ne dure (*) pas, en d'autres termes, ne cesse de se mouvoir dans sa cource vers l'avenir.

Au premier abord rien ne parait plus absurde que cette assertion, qui est à la fois sa propre négation, et nonobstant, que ***se mouvoir*** soit le contraire ***de s'arrêter dans sa course***, ce qu'il foudrait cependant [admettre] pour se faire une idée de ce qu'on conçoit par ***durer***, c. à. d. continuer dans une situation quelconque, ce qui répugne également à l'idée de durer (†), qui ne peut être qu'un monvement incessant; nonobstant que cet argument semble prouver l'existence de cette contradiction, l'absurdité n'en reste pas moins insoluble. — Est ce peut-ètre un sophisme, un faux raisonnement, qui n'a d'autre appui que l'équivoque d'un terme qui admet deux significations, dont l'une est l'opposée de l'autre? Pourtant il n'en est pas ainsi; au lieu d'un terme à double sens, il s'agit içi d'une seule et même conception indivisible, laquelle n'admet pas seulement, mais exige avec une nécessité absolue, deux acceptions, qui pour être distinctes, n'en sont pas moins inséparablement liées. Une durée sans mouvement dans le tems ne peut se concevoir qu'identifiée avec un mouvement sans durée. Les philosophes qui ne voyent dans le tems qu'une existence mouvante, c. à. d. qu'une durée incessante, qui accompagne tous les évènemens de l'univers, n'échappant pas plus que les autres à cette contradiction, ils ne la rendent que plus évidente; car dans cette supposition, le tems serait par conséquent composé de parties se suivant dans

(*) Dans l'acception du verbe Latin: *durare*, c. à. d. persister, demeurer dans le même lieu.

(†) Par rapport au tems.

un mouvement continuel, dans la course des changemens opérés sans relâche dans une suite non interrompue, où il n'y a rien de durable; le tems, dans cette hypothèse, serait par conséquent composé de parties mouvantes sans aucune durée, de même que les changemens qu'il accompagne et qui n'en serait pas moins la mésure immuable de toute durée mouvante et la forme constante de l'inconstance des suites qui n'ont rien de durable.

Dans l'une et l'autre supposition, la durée se mouvant vers l'avenir (le seul mouvement dont elle est susceptible) tandis que [aussitôt, que; dès, que] le présent, qui n'est qu'une partie indivisible, en est écarté, devient durable et immuable, dès qu'elle se perd dans le tems passé. Il ny a que ce passé, qui soit immobile comme l'espace, et qui par cette immobilité ne peut être que durable. On peut soutenir avec *Imm. Herm. Fichte*, que c'est le caractère essentiel du tems d'accomplir sa propre négation par lui même; il aurait dû seulement y ajouter que cette négation se trouve tellement identifiée avec la notion du tems passé, qui est à la fois l'affirmation de la durée immuable, qu'il nous est également impossible de penser que de penser la non-existence de la contradiction qu'elle renferme.

§ 38.

Cette contradiction inhérente à la durée, n'est pas plus soluble que ne le sont les contradictions inséparables de la notion du tems et de l'espace, qui, comme nous l'avons vu, ne sont susceptibles d'être expliquées ni par les raisonnemens du philosophe matérialiste, ni par la fiction de son antagoniste spiritualiste. Ce qui rend la contradiction de l'espace illimité et celle du tems passé sans commencement plus incompréhensibles encore, c'est, que ces deux existences infinies ne peuvent être comprises que comme des infinités finies. Car on a beau se servir d'autres termes, p. e. d'infinités accomplies, complètées, achevées, pour

éviter le mot fini, la signification n'en reste pas moins la même, quant à ce que ces mots ont de contradictoire avec l'infini. Ce sont toujours des existences infinięs, auxquelles rien ne peût être ajouté, par la raison, que le tems passé, ainsi que l'espace, sont des totalités absolues, des immensités parfaites, qui sont les conditions nécessaires de toutes les réalités possibles, dont la non-existence n'est pas seulement impossible, mais auxquelles il est également impossible de ne pas être des ensembles uniques d'une continuité. Leur infini complet, bien loin de pouvoir être répresenté par l'indéfini, qui est toujours susceptible d'augmentation, n'en est pas moin le contraire, *que le fini;* car l'indéfini est un fini sans fin, tandis que leurs infinítés sont concentrées dans leur immensité sans bornes. Les contradictions échappent aux explications les plus subtiles, qu'on pourrait créer par l'imagination la plus fertile, pour n'y concevoir que des contradictions apparentes, sans jamais parvenir à rompre le fini complet de leur existence infinie.

Le dogmatisme le plus subtil et le plus profond parviendrait tout au plus à prouver que ces contradictions, bien loin de nuire aux assertions où elles adhèrent, font elles mêmes parties intégrantes des vérités qu'elles expriment; et qu'une infinité qui serait infinie, ne serait qu'une existence *finie*, qui étant susceptible d'être sans fin augmentée, serait par cela même finie, bornée et limitée; que par conséquent la contradiction est inséparable de la notion de l'infini. De cette manière nous nous trouverions placés precisément lá, où nous nous trouvâmes avant la démonstration, avec cette différence cependant, qu'aprés ces démonstrations, on se convaincrait peut être, que le contradictoire est une des plus essentielles propriétés de la vérité, et qu'on doive toujours se méfier un peu des assertions *indubitables* et s'abstenir surtout de vouloir expliquer les contradictions dans les principes fondamentaux d'une science. (Beitrage zur Ch. der N. Philos. s. 135. — «Das Wesen der Zeit ist, ihre eigene Negation an sich selbst zu volziehen."

§ 39.

D'après cela ce serait en vain que de chercher à trouver une solution à une telle contradiction, et ce serait également impossible d'en trouver une explication satisfaisante dans la supposition, que le tems et l'espace soient des existences pures, telles qu'elles se présentent à notre imagination. Il n'y a qu'une méthode, empruntée à la philosophie critique, qui puisse nous convaincre, que tout ce que nous avons trouvé de contradictoire dans l'analyse de ces deux notions, n'est qu'apparente. — Revenons donc à ce que nous avons déjà remarqué préalablement, avant d'avoir épuisé tout ce qui concerne la théorie du tems et de l'espace (voyez les §§ 29. 30. 31 et 32). Il est vrai, qu'en supposant ces existences, soit comme des existences phénoménales, ou bien comme des existences telles qu'elles sont en elles mêmes, nous y trouverons les mêmes contradictions, avec cette différence, qu'en les considérant comme phénoménales, il se pourrait très bien, que le tems et l'espace dans leur état nouménal n'eussent pas le même caractére, que dans leur état de phénomènes, soumis aux perceptions que nous obtenons au moyen des modifications de notre sens externe et interne. Il se pourrait trés bien, que le tems et l'espace considérés en eux memes, eussent des analogies parfaites, là, où nous ne trouverions que des anomalies contradictoires.

Sous ce point de vue, les contradictions inséparables du tems et de l'espace, tels que nous les connaissons, ne le seraient pas dans la sphère des noumènes que nous ne connaissons pas. — Kant a rendu témoignage à une vaste et sublime vérité, en affirmant que les objets intelligibles (c'est ainsi qu'il appelle souvent les nouménes) nous seraient connus, si les premières vérités de notre entendement ne dépendaient pas de notre sensibilité; mais que, puisque ces vérités ne peuvent s'appliquer qu'aux perceptions que nous acquérons par le moyen de nos sens, tout ce qui s'élève au dessus de notre sensibilité ne peut être connu de nous.

C'est le point de départ de sa philosophie critique; et s'il ne s'était pas écarté de ce point; à tout ce qu'il a dit du tems et de l'espace, il aurait dû ajouter, que le tems et l'espace, dont nous ignorons l'existence intelligible, ont cependant une existence phénoménale, dont le tems et l'espace noumènes sont les bases.

C'est en traitant des différentes espèces de réalité, que nous reviendrons à cette assertion.

Dans la pluspart des théories dogmatiques on s'est très peu inquiété de ces contradictions, apparemment parcequ'on ne se doutait pas de leur existence, et c'est pour cela même, qu'on n'a traité de ces deux sources de toute notion mathématique, qu'autant qu'il le fallait pour y placer les notions abstraites de la géometrie et de l'arithmétique. — Ceux, qui, comme Condillac, n'avaient recours, pour leur (*) connaissance et pour l'explication de nos facultés de connaitre, qu'à la sensation, ou, qui n'y virent que le passif, n'avaient rien à démêler avec les intuitions pures du tems et de l'espace. Parmi ces philosophes sensualistes, il y en a pourtant un, qui en a parlé fort longuement, et qui mérite par cette raison une attention particulière, avant de terminer notre dialectique au sujet de ce qui concerne le TEMS et L'ESPACE, savoir Destutt-Tracy, qui en traite dans sa LOGIQUE.

Mais avant d'aborder la théorie de ces vérités, le sommaire de cette philosophie dogmatique pourrait s'exposer de la manière suivante.

§ 40.

Le rapport du tems et de l'espace à la Géométrie et l'Arithmétique, d'après A. L. C. Destutt-Tracy.

Il sera bon cependant de nous rappeler au préalable, que ce sensualiste est d'accord avec le Chancelier Bacon, en ce que celui-ci n'admet point de principes généraux; d'après lui, il dit dans son discours préliminaire (pag. 52): « la nature ne nous présente point de principes généraux; elle

(*) Celle du tems et de l'espace.

ne nous offre que des faits des impressions que nous recevons, et dont ensuite nous tirons des consequences." — Sans être cependant en tout d'accord avec le Chancelier Bacon, il renchérit encore sur cette théorie, en disant pag. 87: « ce qu'il y a de vraiment utile — — est ce principe: *qu'il faut tout tirer de l'observation et de l'expérience et commencer par s'assurer de la vérité des principes généraux.*"

C'est d'après ce principe que, pour arriver à l'idée d'étendue, il commence par soustraire des corps toutes les propriétés, une à une, et qu'il trouve, que l'étendue des corps est cette propriété, qui est générale et qui accompagne tous les corps sans exception. On croirait, qu'il ne lui resterait alors que d'abstraire des corps étendus le corps même, puisqu' alors il ne resterait plus que d'étendue pure. Il n'en est rien cependant; il s'arrête au préalable à une considération, qui est, selon lui, très importante: c'est, dit il (461). « C'est que la propriété qu'a un corps d'être étendu, consistant uniquement dans la propriété de ne pouvoir être parcouru et circonscrit par nous, qu'au moyen de mouvemens successifs, et étant exactement proportionelle à la quantité de ces mouvemeps, cette propriété n'appartient pas plus à un être réel et resistant qu'au *néant;* car le *néant* aussi nous permet de mouvoir nos membres, par conséquent il est étendu. C'est le néant réalisé par cette relation avec nous, et n'en ayant aucune autre, que nous appelons *espace;* et la géometrie, purement abstraite, telle qu'on l'a toujours enseignée jusqu'à présent, est plutôt la science de l'étendue de ce néant, nommé *espace*, que la science de l'étendue des êtres réels, nommés *corps.* Cette géometrie abstraite est une science précieuse et admirable; mais je le répète, pour bien sentir l'esprit et la filiation des vérités qu'elle possède, il faut qu'elle soit précédée de la géometrie, que l'on peut appeler *concrète*, de la science des corps, tels, qu'ils sont pour nous. Je crois que l'on ne peut me contester ni la vérité, ni l'importance de cette assertion."

Sans vouloir disputer sur la méthode, que Destutt-Tracy emploit pour arriver à l'idée d'espace, il suffira de rechercher ce qu'il entend par espace, et de voir, si sa méthode lui a servi à découvrir les contradictions inséparables de l'idée qu'il y attache, car c'est là ce qui nous importe le plus, lorsqu'il s'agit d'épuiser tout ce qui peut servir à en trouver la solution.

Il faut commencer par avouer d'abord qu'il est resté fidèle et conséquent à sa méthode de commencer par examiner les faits particuliers de la nature des corps, pour remonter de là jusqu'aux principes généraux, parce que ceux-ci sont fondés sur les faits particuliers. — Les corps ont plusieurs propriétés générales, qui leur sont communes à tous; mais qui ne peuvent appartenir qu'à des êtres corporels; telles sont entre autres la mobilité, l'attraction, l'impulsion, la masse, l'inertie, l'impénétrabilité, la cohésion et l'adhésion. — Il a observé tout cela, sans s'inquiéter, si peut-être il n'y aurait point des êtres corporels, doués de plusieurs autres propriétés; d'autres qui ne les eussent pas toutes. Mais n'importe; encore toutes ces propriétés ne peuvent être conçues séparées des corps, auxquels elles appartiennent. Car en les séparant, ou en les considérant comme séparées, nous ne pouvons en examiner les effets, qu'elles produisent dans les êtres corporels. On l'a voulu cependant, et c'est de là qu'on à abouti à des chimères. Ces propriétés ne peuvent être l'objet d'une science abstraite. — C'est pour cette raison qu'il abandonne tous ces faits, pour revenir à son néant, après cette soustraction que, selon lui, les géomètres ont négligée. — « L'étendue dont nous venons de parler (dit il pag. 485) est une propriété des êtres plus générale que celles-là, car elle n'appartient non seulement aux corps, mais même au *néant*. Le néant est étendu puisqu'il faut faire du mouvement pour le parcourir." — On pourrait être étonné, de ce qu'il veut prouver l'étendu par le mouvement qu'on doit se donner pour le parcourir, et que ce philosophe empiriste abandonne les

faits, pour employer un argument *à priori*, dont on n'aurait pas cru avoir besoin. Il a prévu cet étonnement, et pour le faire cesser il continue ainsi. « Ce n'est pas dire une chose absurde, ni une chose contradictoire, que de dire, que le néant *est*, est *quelque chose*, est pour nous un *être*, par cette relation avec notre faculté de sentir." — On ne doit pas s'étonner non plus, que l'auteur a senti le néant; car chez lui juger, se souvenir, vouloir, déduire, en un mot toutes nos facultés, ne font que *sentir*. Il poursuit! — « Car l'existence de tout être ne consiste POUR NOUS que dans les impressions qu'il est capable de nous procurer, et l'existence du néant consiste à nous donner le sentiment, que nous le parcourons par le nouvement." Et c'est de là qu'il conclud, que le néant (l'espace vide) a ces trois dimensions, des parties susceptibles d'être déterminées et limitées de manière à avoir une forme et à être divisibles.

Nous ne dirons pas, qu'en disant POUR NOUS, mots que nous avons soulignés, il semble se rapprocher de la philosophie critique, et qu'il ne tient sa faculté de sentir que pour une manière subjective de connaître les objets; mais il a grand tort, de s'arrêter à la propriété de l'espace qui consiste en la divisibilité des parties, sans y ajouter, que l'espace a la propriété d'être sans limites dans toutes ses directions, dont chaque partie est divisible à l'infini. Il aurait du moins dû expliquer, par quelle raison un être (le néant) n'a qu'une seule propriété, savoir l'étendue. — Il est utile cependant de remarquer ici, que le sensualisme de D...., quoique plus poursuivi, que celui de Locke, Condillac, Bacon, etc., est encore loin d'être arrivé aux principes généraux en partant des faits particuliers, car il a oublié de considérer, que l'infini est d'une plus grande généralité.

Bacon du moins a soutenu, qu'on devait s'élever des observations aux principes généraux, et descendre ensuite de ces principes à de nouvelles expériences. S'il n'a pas satisfait à sa propre théorie, c'était une raison de plus pour D...., de remonter jusqu'à l'infinité et de l'expliquer, pour

descendre ensuite aux faits, et de les y rechercher. Voyons cependant, s'il n'y a pas une métaphysique de la géométrie cachée, qui puisse donner quelque explication aux contradictions de l'étendue, dont il n'a pas pris note.

Il allègue contre la dénomination des géomètres en parlant des lignes courbes, le fait, que cet expression n'est pas exacte, par ce qu'il n'y a pas de lignes courbes et qu'au contraire elles sont toutes droites. Il commence l'examen de cette assertion par une autre: — qu'une ligne physique est la trace d'un corps, qui se meut d'un lieu à un autre. Une ligne abstraite est l'expression du rapport de direction, qui existe entre ces deux lieux. Elle est ce rapport lui même, et rien autre chose. « Il suit de là une conséquence assez singulière: c'est qu'une ligne est toujours et nécessairement droite. Il ne peut y avoir dans ce monde d'autres lignes que des lignes droites; car une ligne ne saurait jamais exprimer qu'un seul rapport de direction. Dès qu'elle change de direction, c'est un autre rapport qu'elle exprime; elle devient une autre ligne."

C'est de là qu'il tire la conséquence, qu'un cercle est un polygone consistant en une infinité d'angles dont les directions ne sont pas assignables, ce qui est déjà une contradiction. Il semble l'éviter, et cependant il dit la même chose en se servant d'autrès termes, qui ne laissent aucun doute pour la même conséquence inévitable. Voila comme il exprime cette assertion vraiment importante pour la méthaphysique de la géométrie (p. 475). « Quand une ligne change de direction d'une manière sensible, nous disons qu'elle est brisée. Nous devrions dire qu'elle est finie et qu'une autre ligne commence. La preuve en est, qu'au moment où elle change de direction, elle forme un angle: or un angle est une figure qui ne peut être formée que par deux lignes."

« Quand au contraire une ligne change de direction sans que nous puissions déterminer le moment précis où cela lui arrive, nous disons qu'elle est une suite de petites lignes différentes, dont nous n'appercevons ni le commencement

ni la fin, en sorte que nous ne pouvons pas distinguer où sont les sommets des angles qu'elles forment entre elles."

« C'est pour cela qu'un corps qui se meut autour d'un centre, est toujours prèt à s'échapper par la tangente. C'est que cette tangente n'est autre chose que la prolongation de la direction (de la ligne) qui suit le mouvement qu'il a actuellement, et qui'l suivrait toujours, si les forces perturbatrices quelconques, qui agissent sur lui, ne l'en faisaient changer à chaque instant.

Ce n'est pas ici le lieu de démontrer dans tous les détails, que l'auteur admet dans ce raisonnement une vérité, qui est diamétralement en opposition avec son empirisme sensualiste, vérité qui lui est arrachée par une notion *à priori*, et à laquelle il est arrivé sans qu'il l'ait tirée de l'observation et de l'expérience; car en consultant l'expérience par la seule observation et à la vue d'un cercle, il n'aurait pas vu *une suite de petites lignes différentes*, mais une ligne courbe, où rien de ce qui est droit s'offre à son observation; partout où il porte ses regards il ne voit que courbure, qui n'est arrètée dans aucun point; et bien loin, que (comme il ajoute (476): «ce soit pour cela que l'on dit que deux points suffisent pour déterminer une ligne droite, et qu'il en faut au moins trois pour déterminer une courbe" — ce raisonnement est au contraire prouvé par un *principe premier*, c'est par une vérité *à priori* et primordiale, qu'on conclud à ces petites lignes droites, qu'il est impossible d'observer dans une courbure quelconque, et pour se l'expliquer ou s'imaginer un point indivisible qui a besoin de deux autres directions pour en faire un angle, également invisible, mais qu'on doit admettre, puisque sans cette supposition, l'un et l'autre renfermerait une contradiction insoluble par l'entendement.

C'est donc bien malgré lui et en dépit de son système, que Destutt-Tracy a fourni une explication d'une des contradictions, que renferme l'existence de l'espace et du néant, et c'est par cette raison qu'il est utile de s'y arrêter, pour

épuiser tout ce que la notion d'étendue et d'espace nous offre de remarquable.

Les géomètres, lorsqu'en définiant le cercle, ils le nomment une figure plane, non formée par une seule ligne, qui retourne sur elle même, en ne s'arrêtant dans aucun point; n'admettant non plus de lignes droites, ce qui ne serait que de dire que cette ligne s'arrête à chaque instant pour effectuer cette courbure, mais en disant que c'est un polygone composé d'une infinité d'angles, se servent encore de termes propres à se conformer à une autre contradiction inséparable de la notion d'un cercle, comme à tout ce qui appartient à l'espace. Lorsqu'on dit en géométrie qu'une ligne courbe est composée de différens points de différentes directions les uns par rapport aux autres, ou qu'on la définie avec D.... que c'est une suite de petites lignes droites qui forment des angles qui ne sont pas assignables; l'une et l'autre de ces définitions et plusieurs autres, qu'on pourrait ensore inventer, sont également vraies et fausses, par la raison, que c'est impossible de donner une définition exacte de la notion de l'infini ou de l'indivisible.

Monsieur D...., quoique très sensualiste, s'élève encore jusque dans la métaphysique des mathématiques, en traitant de la durée et de la quantité (c. à. d. dans le sens de multiple).

§ 41.

Le rapport de la durée et de la quantité à l'arithmétique, d'après Destutt Tracy.

Il aborde cet examen par dire: que la durée et la quantité, le nombre, sont deux propriétés des êtres, bien plus générales que l'étendue, puisqu'elles appartiennent non seulement aux êtres, qui ont toutes les autres qualités qui constituent les corps, et au néant, c'est à dire, à l'espace vide, qui n'a que celle d'être étendu; mais encore aux êtres, qui n'ont pas même celle-là, à nos plus simples affections, qui n'existent que parce que nous les sentons,

et dont l'existence ne suppose même aucune réaction de notre systême sensitif, etc.

C'est là certainement une assertion, qui donne un démenti bien plus formel à son système de sensualisme empirique, que la définition qu'il donne de l'espace et de l'etendue: car en supposant, que tout ce que nous savons, est le produit des impressions des corps sur nos sens, rien n'y serait plus contraire à ce système que la connaissance obtenue par de pures abstractions, dont nous ne recevons aucune impression. Ce qui cependant est plus singulier dans cette assertion, c'est qu'il nous parle de la *durée*, sans y ajouter ce que c'est que la durée, et sans la mettre en rapport avec le *tems*. En nous parlant d'étendue, il la rapporte à l'espace, qui est elle même une étendue; maintenant il examine la durée, sans nous dire, que le tems, sans lequel cependant il n'y a de durée possible, est lui même une durée. Est ce par oubli, ou ne verrait il point le moyen de mettre le tems en rapport d'une sensation. — Est ce donc par l'expérience qu'il sait, que la durée peut être comprise sans la notion pure du tems, dans lequel ou avec lequel un evènement dure plus ou moins longtems. Peut-être a-t-il cru pouvoir passer sur cette difficulté en rendant son raisonnement encore plus obscur, lorsqu'il dit: « Cependant la durée ne peut pas être le sujet d'une science abstraite, totalement distincte de l'histoire des êtres, auxquels appartient cette durée, et n'ayant pour objet que les propriétés de la durée elle même. La raison en est simple: que pourrait on vouloir examiner dans la durée, considérée ainsi abstraitement et absolument séparée de tout être, auquel elle appartienne? Ses modes; mais dans cet état d'abstraction complet elle ne peut éprouver qu'une seule espèce de modification.

Elle n'est susceptible de varier qu'en plus ou en moins. Or toutes les spéculations et toutes les combinaisons, que l'on pourrait faire sur de tels changemens de mode, font partie de la science de la quantité."

Il croit donc que cette transition [ou ce changement] de ***durée*** en ***quantité*** le délivre de l'embarras de nous dire ce qu'il entend par durée, et qu'après avoir dit, que la ***durée n'est susceptible de varier qu'en plus ou en moins***, il ne lui reste à ajouter que la ***quantité*** a la singulière prérogative, que cette propriété des êtres, nommée quantité a encore sur celle appelée durée, s'avoir d'être exclusivement à elle. — Nous dirons d'abord, que la quantité, qu'il fait synonime avec ***plus*** ou ***moins***, et d'après cela avec ***nombre***, ne dérive pas seulement de la notion de durée, mais que l'étendue, l'espace vide et le tems, sans lequels l'idée de durée ne peut être comprise, sont également des quantités; et que si la durée n'a pas les variations de l'étendue, c'est que le tems n'a qu'une seule dimension. Au reste, nous dirons que le tems a des variations, que l'étendue ni le nombre n'ont point, savoir, trois divisions, qui n'ont rien de commun avec la quantité géométrique ni avec le multiple des nombres comme tels; trois divisions générales et nécessaires, comme l'existence du tems lui même, le ***passé***, le ***présent***, et ***l'avenir.*** Il est don bien variable, soit qu'on le considère avec Locke comme une durée infinie, ou avec les Epicuriens comme un flux, ou avec d'autres encore, comme un mouvement intérieur, qui s'exécute dans une succession égale de ces parties, mouvement, qui n'a jamais commencé et ne finira jamais. Dans toutes ces définitions du tems, rien n'est plus variable que le tems, et par cela même que la durée. Mais si le tems détruit toute opinion des sensualistes, puisqu'ils n'admettent de sensations, que celles qui sont causées par les impressions des corps sur notre système nerveux; et s'il detruit surtout la théorie empirique de D.... T....., il n'en est pas moins vrai, que la contradiction insoluble de son système avec sa théorie de l'étendue et de la durée offrent des particularités, qui peuvent contribuer à épuiser par de nouveaux détails, les notions de l'espace et du tems.

Lorsqu'il soutient que l'idée de quantité (nombre) est l'élément le plus universel de toutes nos idées, celui que

l'on ne peut séparer d'aucune d'elles sans l'anéantir, celui qui leur demeure le plus invinsiblement uni après les abstractions les plus multipliées, et la seule perception, qui puisse exister complètement dans notre esprit, sans le mélange d'aucune autre; il convient sans l'avouer, que la durée est une existence pure, indépendante de toute observation. C'est précisément l'idée de *quantité* dans le sens, dans lequel il prend ce terme, qui a les mêmes variations que l'espace (l'étendue) et le tems (la durée): car en appliquant le nombre à l'étendue et par conséquent à la géométrie, le *plus* et le *moins* seront dans toutes les séries qu'offre l'epace *d'un*, *deux*, etc., de A, A^2, A^3, A^4, etc., et en diminuant jusqu'à 1, les séries seront 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, les racines des *quarrés*, des *cubes*, etc., sans jamais parvenir à zéro, et en l'appliquant à la *durée* ou au *tems*, les séries parviendront à zéro placé entre la *quantité positive* et la *quantité négative*; elle ne sera donc plus la même quantité, la même espèce de quantité, il y a encore le *plus* ou *moins* d'intensité et ses dégrés, où le *plus*, après avoir atteint = o., et en s'abaissant au delà, il devient le contraire de ce qu'il était; p. e. le *froid* et le *chaud*, la *clarté* et *l'obscurité*; en outre il y a une quantité infinie, et une quantité indivisible; dans le 1er cas, la quantité est le multiple d'unités, et des fractions de ces unités; dans le second, la quantité est la progression ou la régression successive, le contraire de la primière; elle est la quantité contitinue. La 3me espèce est encore différente des deux premières, ainsi que de la quantité infinie; en la séparant de ces autres espèces d'idées calculables (*), la quantité n'est plus rien; elle est un mot vide de sens. L'auteur se trompe donc en disant, qu'on puisse former dans son esprit l'idée de quantité sans faire entrer dans sa composition une autre idée, et qu'elle seule est susceptible de n'avoir d'autre élément qu'elle même. Son erreur ouvre cependant une route nouvelle de notions

(*) D'idées de calcul, ou de quantités numériques.

qui s'approprient à celle de tems et d'espace, surtout à celle ou l'idée de nombre, soit dans le sens de quantité, soit dant celui de degrés, ou dans toute autre acception, est entièrement exclue; et dont il faudra parler en traitant des ces notions catégoriques, ou lorsque nous parlerons de ce qu'il y a de nouménal ou de phénoménal dans les deux intuitions de la sensibilité objective et subjective.

§ 42.

Si après cette excursion nous reportons nos regards sur l'ésthétique transcendentale de Kant, ou il traite des intuitions pures de notre sensibilité; en n'y voyant que des formes de nos sens, sans existence, nous regrettons (*) cette assertion et plussieurs autres qui en dépendent, et nous le regrettons d'autant plus que par cela même il dédruit la base même de son systême, et que quelques efforts qu'il fasse pour ne pas être réputé idéaliste, il n'ait produit qu'une *protestatio actui contraria.* — Et lorsqu'il dit (71) que dans la supposition, que l'espace et le tems sont des réalités objectives, dont dépend l'existence des objets en eux mêmes, ces prétendus objets ne seraient que des illusions; car leur existence dépendrait alors de *deux non-êtres* (undingen). — C'est en effet se placer dans la même erreur que Destutt-Tracy qui, en parlant du néant (l'espace vide) l'appelle un être; Kant du moins en voulant définir l'espace, le regarde, non comme quelque chose qui n'existe pas; mais comme un être existant sans réalité. C'est ici le cas de répéter encore, que ce grand philosophe a confondu la réalité avec l'existence, ou en d'autres termes, la modalité avec la réalité, c. à. d. la quantité intensive. — En disant (comme il aurait dû le faire) que l'existence dont il s'agit ici, est une existence phénoménale, il n'aurait pas donné tant de prise sur lui, qu'il ne l'a fait maintenant. C'est surtout cette notion qui lui

(*) Nous regrettons, que l'auteur aît avancé cet énoncé.

donne le plus grand embarras ; où il donne encore dans le même *qui pro quo*, lorsqu'en répondant à une objection contre la définition qu'il a donnée du tems, il fait une concession en disant (54): « il reste donc la réalité empirique comme la condition de toutes nos expériences. Seulement nous ne lui pouvons accorder une réalité absolue. » En effet c'est concéder [accorder] trop. Le tems n'a ni réalité empirique, ni réalité absolue; on ne peut lui accorder qu'une *existence* pure, sans d'autres propriétés que celles qui dépendent d'une telle existence.

Il est bien à regretter. qu'il a été trop superficiel dans l'analyse de son ésthétique, qui aurait du être le vestibule du sanctuaire de la philosophie critique ; et c'est ce qui a encore influé sur le principe de la *quantité objective*, qu'il appelle *Axiome de l'intuition.* — Lorsqu' il affirme (p. 204): quant à la quantité et à la question: quelle est la grandeur d'une chose? Il y a plussieurs thèses synthétiques qui, quoique immédiatement certaines sont cependant indémonstrables. — C'est bien là qu'il aurait dû faire les observations nécessaires, concernant les quantités incommensurables, les nombres irrationnels et sourds et tout ce qui est inassignable dans cet axiome de l'intuition, tout ce qu'il y a de homogène et de hétorogène, pour autant qu'on y trouve l'illimité infini, l'indéfini, ce qu'il y a de positif et de négatif, en rapport avec ces deux intuitions; autant d'objets de spéculation, dans la sensibilité, soit externe soit interne, et qui se trouvent dans un rapport à l'existence pure et à l'indivisibilité, qui est une *quantité* tout aussi bien que la propriété de ce qui est divisible à l'infini. — Beaucoup de ces conceptions ne pourront être traitées que dans l'analyse et dans la théorie des vérités primordiales. Mais avant d'aborder ces vérités, voyons auparavant ce que la philosophie critique devrait être dans toute son étendue, et telle qu'elle s'offrirait à nous dans son développement entier.

La philosophie critique dans son rapport aux deux systèmes dogmatiques, savoir le matérialisme et le spiritualisme.

§ 43.

Un philosophe matérialiste pour être conséquent dans sa théorie toute objective, ne pourrait mieux faire, que de s'appuyer d'abord sur le dogmatisme du célèbre C. Wolf, en démontrant, et s'il est possible avec plus de lucidité encore que ce philosophe, que les notions que nons acquérons de l'expérience du monde physique sont exactement conformes, ou plutôt les mêmes, aux conceptions pures, que nous nous formons d'après les lois nécessaires et immuables de la pensée et de l'entendement. Le sommaire d'une telle philosophie dogmatique pourrait s'exposer de la manière suivante.

« Cette conformité de l'expérience des objets avec les idées que nous en avons *à priori* suffit pour se convaincre, que ces idées ne sont que les empreintes des lois de la nature physique elle même, qui se manifestent dans l'entendement comme lois de notre faculté de connaître. Ces dernières lois, que nous nommons les lois formelles de nos facultés de connaître, ne sont pas seulement analogues aux lois de la matière et des objets matériels, mais elles sont parfaitement identiques avec celles-ci; elles se manifestent dans les objets hors de nous comme inhérentes aux substances, sans que celles-ci en ayent la perception, tandis que nous en avons la conscience intime; c'est à notre organisation corporelle que nous en sommes redevables; et la différence ne tient qu'à celle, qui existe entre la matière brute et la matière organique, les lois étant les mêmes dans l'une et dans l'autre. Rependues comme des forces opérantes de l'univers, dont elles sont les lois, et dont nos organes se trouvent imprégnés dès notre naissance, nous les découvrons en nous comme des idées innées, naissant et se développant dans notre être, en partie comme une expérience ac-

complie, en partie, comme des instincts donnés d'une faible apperception, en partie comme entièrement aveugles, sans que nous en ayons la moindre perception. Là où ces lois de la nature se trouvent dans l'état le plus éveillé, nous les reconnaissons comme des idées primordiales, des principes fondamentaux de notre intelligence, et des vérités, dont il nous est impossible de ne pas être convaincus. — Doués de ces vérités premières, nous interrogeons la nature et en faisant usage de nos sens et des facultés de notre cognition, nous épions ses secrets jusque dans ses plus profondes retraites, en scrutant ses lois les plus cachées; et c'est par ces mêmes principes, que nous pénétrons jusqu'aux vérités mêmes qui y sont renfermées en les analysant, convaincus qu'en appliquant ces vérités tant à l'expérience que nous avons des objets hors de nous, qu'à celle que nous avons de notre propre être organisé, nous nous trouverons toujours dans la bonne route, aussi longtems que nous ne quitterons pas les bornes de cette expérience.

Nous ne courons aucun risque de tomber dans l'erreur, que lorsque nous quittons cette expérience pour appliquer ces principes innés aux illusions privées de réalité d'une imagination exagérée, ou à des rêveries d'un sentiment aveugle, en nous créant des phantômes immatériels, c'est à dire des représentations phantastiques, qui par cela même sont contraires à toute réalité en s'élévant au dessus des lois de la nature, qui ne peuvent être opposées à celles qui nous sont innées, et qui sont avec elles dans une conformité parfaite. — Tout ce qui est vrai est réel, et ce serait la plus grande des erreurs, que de croire ou d'admettre une vérité sans réalité. Les lois mêmes de la nature, ne sont réelles, qu'autant qu'elles sont congéniales (*) et des propriétés essentielles des objets. D'où il ne faut pas cependant conclure qu'elles ne soyent vraies, que lorsqu'on les aurait découvertes par

(*) *Congénial*, ou *congénital*, adj. terme de médecine, se dit des affections (dans le texte, des lois) dépendantes de l'organisation primitive.

l'expérience extérieure des objets hors de nous; elles sont vraies parce que nous les trouvons congéniales avec notre organisation pensante: car il se pourrait très bien, et il est même probable, qu'il y a des lois de la nature au dessus de notre portée, et des vérités en sous-ordre auxquelles nous n'avons pas encore appliqué celles qui résident dans notre nature intelligente." —

Un philosophe matérialiste, se fondant sur cette empirie ne s'embarrasserait pas le moins du monde de l'espace et du tems, qui ne sont pour lui que des notions abstraites, bases de toute vérité mathématique; il sait par ses idées innées, que toute réalité possible occupe une place et remplit une partie du tems par sa durée; mais comme dénuées de toute réalité, c'est à dire, de toute vérité, les notions de l'espace et du tems sont nécessairement vraies par la raison qu'elles font partie de tout ce qui est concrêt. — Elles ont une existence qu'on pourrait nommer pure, ne pouvant être représentées dans leurs abstractions que comme des formes sans contenu. Dans cette abstraction ce sont des totalités fictives, l'espace vide, une étendue vide, un néant limité, et à-la-fois la limite de la totalité de toute réalité. Le tems ou la durée vide, illimitée, infinie, étant elle même la limite où tout contenu est renfermé, et même l'espace; parce qu'un espace sans durée ne serait pas même une totalité fictive.

Considérées comme des abstractions, qui dans leurs existence pure ou abstraite, ne peuvent être représentées, l'une avec ses trois dimensions, l'autre que comme n'yant qu'une seule dimension, toutes les propositions mathématiques sont d'nne vérité absolue; mais des vérités nécessaires, abstraites, comme les bases fictives dont elles dérivent.

A. L. C. Destutt-Tracy, qui, dans la *Troisième partie de son ideologie*, qui contient sa *Logique*, est un *Wolfien*, tel que celui dont nous avons exposé la philosophie dogmatique, entre parfaitement bien dans cette doctrine; lorsque traitant de *l'Etendue*, il s'exprime ainsi:

« Le *néant* est étendu, (un Wolfien aurait dit avec plus d'exactitude que le *néant*, c. à. d., l'espace vide, est une existence pure, et non pas l'existence d'un être), puisqu'il faut faire du mouvement pour le parcourir (voyez § 40.)

On voit que Destutt-Tracy ne s'embarrasse pas d'avantage que les autres philosophes dogmatiquement matérialistes, des contradictions qui sont inséparablement attachées à la notion de l'espace. — Selon lui les verbes *être* et *exister* sont de véritables synonymes, puisqu'il considère le néant comme un *être* qui *existe*. Nous verrons plus tard, que quoique être est pris souvent dans l'acception d'exister, on ne doit pas confondre ces deux significations.

On ne sera pas étonné, que les philosophes matérialistes, en s'attachant à tout ce qui a trait à la géométrie, qui est la science de l'étendue, n'ont fait qu'effleurer ce qui se rapporte au tems et à la durée, n'employant cette notion qu'autant qu'il le faut pour les propositions et problêmes geométriques. Rien n'est plus opposé à la matière que le tems, en ne le considérant que comme une existence pure, n'ayant qu'une seule dimension, qu'on ne peut se répresenter que comme une ligne sans largeur ni épaisseur et par conséquent composée de parties indivisibles, qui se suivent dans une continuité absolue; et comme tel, il est la forme nécessaire du sens interne, la conscience que le moi possède de sa propre existence. Si la notion de l'espace remplit le premier des rôles dans le matérialisme, le tems qui n'accompagne les corps, que par rapport à l'espace et à sa durée, entre pour beaucoup dans le spiritualisme.

§ 44.

Si le matérialisme prend pour base de son systême la conformité des lois de la nature; lois que nous découvrons par l'expérience extérieure, avec les lois de notre intelligence, que nous découvrons pourtant par l'expérience intérieure;

s'il conclud de là, que les uns et les autres sont d'une parfaite homogénéité, puisque les lois de la pensée ne diffèrent de celles qui régissent l'univers, en rien, sinon que la matière réputée brute y obéit sans en avoir la conscience, tandis que nous en avons la perception pour autant que nous les avons découvertes; le spiritualiste, tout en avouant cette analogie parfaite, soutient qu'on n'a qu'à poursuivre ces raisonnemens, et les pousser jusqu'à leurs dernières conséquences, pour prouver que cet univers matériel, et toutes les substances matérielles, qui s' offrent à nos regards, sont les produits de causes immatérielles. En s'attachant en quelque sorte à la théorie Leibnitzienne, il voit dans le monde physique une totalité de phénomènes, parfaitement conformes aux intuitions de nos cinq sens, révêtus des formes sensuelles de l'expérience que nous en avons, et que nous n'aurions pas, si les perceptions que nous en acquérons ne pénétraient pas jusqu'à ce sens interne, qui se manifeste dans le moi pensant; c'est la pensée qui, réagissant sur ces perceptions, trouve déjà, que puisque le moi pensant qui donne de la réalité à ces phénomènes est d'une nature spirituelle, la conformité des lois de la pensée et de celles des substances soi-disant matérielles, serait bien plus grande encore en attribuant à la matière, soit brute soit organique un même principe spirituel.

Il y a là (pourrait-il dire) un système de production renfermé dans les phénomènes de la nature physique, qui ne se trouve pas, en s'arrêtant à leur réalité matérielle, assez semblable à la théorie des monades de Leibnitz.

« C'est l'expérience que nous avons des objets hors de nous, qui nous conduit à la doctrine: que les parties simples et indivisibles, sont les élémens vitaux de toute matière possible, parties élémentaires possedant des propriétés percevantes à des degrès différens, qui sont les germes féconds, qui se revêtent de la matière comme leur enveloppe naturelle.

« Il suffira de donner à l'expérience externe tout le déve-

loppement dont elle est susceptible pour arriver a cette théorie atomistique. Ce que nous apprenons par cette expérience, c'est que les substances qu'elle offre à nos sens, sont des substances composées, qui par conséquent, abstraction faite de toute composition, ne pourraient être que des parties simples sans étendue: car ayant encore de l'étendue, la décomposition ne serait point complète. Or en soutenant que ces parties simples fussent encore matérielles, on soutiendrait une absurdité; car toute matière est composée; une matière absolument simple serait = o. La matière serait donc composée de nullités, de rien, si on ne voulait pas admettre des parties spirituelles. Et en effet la matière n'est plus matière dans ses parties élémentaires et constituantes. Ce qui n'empêche pas cependant, que ces élémens ne soient les forces productives de la matière.

L'idée de spiritualité, qui n'est et ne peut être qu'une réalité sans étendue, c'est à dire, réalité indivisible douée d'un degré de perception, est donc une notion d'une lois de la nature, et même de la première loi de la nature physique, puisque sans elle, la matière elle même sérait privée de ses parties élémentaires, dans le point de vue d'un spiritualiste. On peut avouer avec les matérialistes, que toutes les lois de la nature, et par conséquent aussi cette loi première, sont identiques avec les lois formelles de nos facultés de connaître, avec cette différence, que celles-ci s'attachent à une expérience probablement plus claire et moins instinctive que celle de tous les autres êtres organisés. Et de toutes ces lois, la loi de la spiritualité élémentaire de l'univers physique ne se manifeste pas avec moins de lucidité que toutes les autres, puisque notre pensée, de même que le moi pensant, ne peut être conçue comme une étendue, ne peut avoir d'autre réalité qu'une réalité spirituelle, intellectuelle." Suivant cette exposition, le spiritualisme dogmatique ne s'embarrasse pas plus des contradictions inextricables des notions du tems et de l'espace, que le matérialisme dogmatique. C'est la théorie de Leibnitz dont la base est la doctrine des

atomes doués de perceptions plus ou moins claires. Si le matérialisme trouve son refuge dans la géometrie, ou la science de l'étendue et de l'espace; le spiritualisme, exposé comme nous l'avons fait, se fonde très naturellement sur la science de la durée et sur une arithmétique de quantités positives et négatives, telle qu'elle pourrait être appliquée aux polarités. Nous y reviendrons, lorsque nous traiterons de la réalité dans le sens de la philosophie critique.

Ce que nous en avons dit, suffira pour répéter avec plus d'évidence, que ni le matérialisme ni le spiritualisme dogmatiques ne parviendront jamais à résoudre ou seulement à expliquer les contradictions qui planent sur les sciences mathématiques, comme sur les sciences physiques, physiologiques et psychologiques, aussi longtems que les matières dont elles traitent, sont considérées sous un point de vue nouménal, et en les supposant comme existences, et comme des réalités, telles qu'elles sont en elles-mêmes et abstraction faite de notre manière de connaître.

Si au contraire nous ne les connaissons que dans leur état phénoménal, comme le prouve la méthode critique, toutes ces contradictions ne seront qu'apparentes, ne consistant que dans ce que les objets et les sujets sont pour nous, telles que nous en avons les perceptions qui nous viennent de nos moyens de les percevoir et de les connaître. Nous ne connaissons donc que des phénomènes.

§ 45.

Mais tout en supposant, que les phénomènes, tant ceux qui sont les apparences de l'univers visible, que ceux qui revêtent les perceptions qui nous viennent d'un monde moral, pourraient se contredire dans leur état nouménal; il n'en est pas moins vrai, que tout ce qu'il y a de contradictoire dans les systêmes dogmatiques oposés les uns aux autres, ne changent rien dans ce qu'il y a d'antithétique, en considérant les objets et les sujets comme des noumènes.

Le contradictoire est seulement transporté dans un autre domaine.

Voyons préalablement, à quoi nous conduira un plus ample développement des deux systêmes. Arrivés à ce point de développement des deux systêmes dogmatiques, l'un et l'autre pourraient dire, et avec raison, que le dualisme restera le même, dans la supposition, que le matériel et le spirituel ne sont que phénomenaux; il y aura toujours à démêler le dilemme qui pourra s'énoncer ainsi: — «ou l'expérience des objets, qui nous arrive des sens, réveille en notre conscience intime, ou en notre sens interne, les idées des lois de la matière, lois qui sont identiques avec ces idées ou premières vérités, et alors c'est la matière qui engendre ces vérités, dans lesquelles ces lois se manifestent; ou bien, l'expérience que nous recevons immédiatement de notre conscience intime, qui contient l'ensemble des lois de cette expérience, produit les notions des objets, et dès lors ces prétendues lois ne sont les lois de la nature, qu'autant qu'elles servent à expliquer la matière par ce qui n'est pas matériel; ou, en d'autres termes encore: la matière engendre ce qu'il y a de spirituel dans l'univers, ou bien ce qu'il y a de spirituel dans le monde engendre l'univers visible ou matériel.

Le matérialiste, en considérant les cinq sens comme autant de portes, por où les sensations entrent dans le cerveau, c'est à dire, dans l'organe qui pense, ne verra dans ce cerveau qu'un foyer matériel, où toutes les impressions se rassemblent. Il ne verra donc pas la nécessité de recourir à un second foyer, à qui on devrait donner le nom de sens interne. Le premier, le cerveau, suffira à reconnaitre, que les sensations matérielles qu'il reçoit des cinq organes externes, sont les mêmes que celles sur lesquelles le cerveau réagit. Il n'y a pas là deux espèces d'expérience; c'est la réaction de l'organe qui pense les sensations, sur celle qui les reçoit et réfléchit, et c'est par cette réaction, que la seule expérience possible est produite, et elle en est redevable aux

objets matériels hors de lui et de son propre objet pensant. C'est là surtout, que les lois de la nature identiques avec ce qne nous nommons les axiomes, ou les premières vérités, commencent à se manifester dans l'homme, un des plus parfaits produits de ses mêmes lois. L'enfant nouveau — né s'apperçoit déjà d'une des lois opérantes de la nature matérielle, et s'approche vers (*) le sein de sa mère pour saisir le mamelon où il cherche sa nourriture. Voilà déjà un faible rayon de la pensée.

Assurément le spiritualiste ne niera pas, que ce ne soit là le crépuscule de la pensée; les cinq sens commencent déjà à se développer; mais il prétendra, que nos cinq sens sont incapables de pénétrer jusqu'aux élémens simples et indivisibles de la matière, que ces cinq modifications des sens externes ne reçoivent des impressions que de la surface des objets et qu'il n'y auraient pas même des perceptions sensuelles, si notre intelligence n'en était affectée; c'est de là qu'il remontera vers les idées innées qui sont les axiomes, qui ne pouvant être que la pensée pure et nécessaire, indivisibles comme les élémens simples de la matière, qui ne pouvant plus être matérielles après la décomposition complête, seront, ou rien du tout, ou bien des nomades, des molécules spirituelles. — Il nous renverra à ce qu'il a dit § 28 etc. — au sujet du tems et de l'espace, surtout dans son analyse du tems.

§ 46.

Voilà les bases des deux systêmes, tournant dans toutes ses directions possibles dans le cercle du même dilemme, et qui pourront être soutenus, de part et d'autre, avec toutes les subtilités d'une dialectique très serrée et approfondie, et qui sans employer des sophismes ou des parologimes, ne laissera rien à désirer, en se confiant aux seules ressources de nos facultés intellectuelles et sans avoir recours aux

(*) s'Approche du.

moyens surnaturels de telle ou telle théologie positive. Mais si l'on demande, lequel des deux systémes doive prévaloir sur l'autre, il n'y a rien à répondre, si non, que l'un et l'autre peuvent être prouvés avec une même évidence. Plus on s'avancerait dans cette carrière, plus on donnerait de développement aux philosophies Leibnitzienne et Wolfienne. Ces deux philosophies poursuivies et arrondies avec la plus stricte conséquence, et sans dévier de leur point de départ, élaborées ainsi, formeraient à tout jamais deux immences sphères d'idées également vraies, quoique diamétralement opposées l'une à l'autre, se combattant avec des forces égales dans une lutte interminable, se balançant dans un équilibre parfait, sans qu'il soit possible de les concilier, ou de détruire l'une par l'autre, aussi longtems que le dualisme qui les sépare ne soit lui-même détruit. Ce dualisme (il faut l'avouer sans réserve) se trouve dans la critique de Kant, comme dans les deux systèmes (où il faudra revenir souvent) avec cette différence, qu'il y a trouvé une solution pour ce qui concerne le monde matériel et objectif, en prouvant, que les objets ne sont pour nous que des phénoménes, en comprenant sous cette dénomination, des objets revêtus de nos formes cognitives, lesquels, considérés en eux mêmes, et abstraction faite de l'expérience que nous en avons, nous ne connaissons pas; et que par conséquent, il se pourrait très bien, que la contradiction ne se trouvant que dans leur état phénomenal, fut nulle dans leur essence nouménale; dans ce cas (et ce cas est prouvé par Kant) la contradiction (quant aux objets et au monde sensible) ne serait qu'apparente.

Kant a donc réussi à résoudre le dualisme, tel qu'il se montrerait dans le système Wolfien, arrondi et poussé à sa dernière conséquence; mais le dualisme tel qu'il se mafesterait dans la philosophie Leibnitzienne, dans toute sa portée, se trouverait sans solution dans le criticisme du philosophe de Köningsberg. Ce criticisme n'admet qu'une seule expérience, à laquelle les conceptions pures de l'enten-

dement seraient appliquables, s'avoir l'expérience objective; et c'est là qu'il trouve une vérité rélative à notre manière de connaître.

Cependant il ne nie pas une expérience intérieure ou subjective de notre sujet pensant, mais en soutenant que ces conceptions et les principes qui en dérivent, n'y sont pas appliquables. — Il renvoit, pour ainsi dire le sujet pensant, l'âme, dans la sphère des choses inconnues; son système est par conséquent une philosophie matérialiste, avec cette différence pourtant, que son matérialisme est phénoménal.

Pour résoudre le dualisme qui se manifeste dans le spiritualisme dogmatique, il aurait fallu appliquer les premières vérités de notre intelligence à la *volonté*, et à tous les actes spontanés de l'âme, et pour cet effet, en restant fidèle à son point de départ, il aurait dû créer une critique achevée et accomplie dans toutes les parties de nos deux expériences.

Il est vrai cependant et il faut en convenir, que s'il avait pu ou voulu compléter sa belle philosophie critique et tamisante (*), et qu'il eût appliqué ses catégories à la physiologie, il aurait fermé à double tour la porte à toute théologie, soit rationnelle soit morale, il n'aurait pas déserté son propre drapeau pour établir une théologie spéculative dans un domaine entièrement étranger à nos facultés intellectuelles. Il aurait laissé à la religion positive et révélée la grande et sublime tâche de trouver des secours, qu'on ne peut trouver que dans la foi. La religion se trouverait débarrassée d'un joug et de tout frein soit d'un rationnalisme, soit d'un supernaturalisme quelconque, et peut être qu'il ne se trouverait plus un nouveau Jacobi, déclamant contre

---

(*) *Tamiser*, passer par le tamis.

Tamis est une machine qui sert à passer des matières pulvérisées ou des liqueurs épaisses, pour séparer les parties qu'on veut avoir isolées de celles avec lesquelles elles sont unies ou mélangées; de là l'acception d'épurer, d'examiner, de perfectionner.

toute philosophie possible en prétendant à sa manière, qu'elles aboutissent toutes nécessairement à l'Athéisme.

Mais si la religion se trouve ainsi libérée de son contrôle (s'il est permi de se servir de ce mot dans un sens figuré) la philosophie de son côté ne serait pas non plus obsédée par un soi-disant auxiliaire, qui sous le nom de théologie, soit morale, soit physico-théologique, veut lui barricader la route dans le développement scientifique des deux ailes du dualisme de la raison humaine; en tout cas, elle resterait dans son droit d'indépendance, alors même qu'elle voulût prouver ce que la religion pourrait être, renfermée dans les bornes de la raison; en lui laissant le champ libre dans une plus grande latitude.

En rétrécissant ainsi d'un côté la philosophie critique en la plaçant dans ses bornes naturelles, elle se trouvera plus élargie du côté de la morale. En soumettant le libre arbitre et tout ce qu'il y a de spontané dans l'âme aux lois de la pensée, elle se convaincra, que si elle ne peut franchir les limites qui la séparent de la connaissance des noumènes, c'est-à-dire, des objets te des sujets considérés en eux mêmes, la morale rentre cependant dans son domaine, indépendante d'une religion quelconque, et que tout ce qui appartient aux sciences morales est aussi scientiquement certain, que les sciences physiques. — On ne croit pas seulement à ses devoirs, mais on en connait les lois par l'expérience de son libre arbitre, en y appliquant les notions premières, ou conceptions pures de l'entendement, comme on connait les lois de la nature phénoménale par l'expérience objective, en y appliquant les mêmes notions. — On obtient la certitude apodictique de la vertu alors même qu'on ne serait pas assez heureux de croire à l'existence des choses qui sont au dessus de notre intelligence.

Si Kant, en voulant déduire une théologie morale de ce qu'il nomme la *raison pratique*, s'est écarté lui-même de la science transcendentale, pour aboutir à une espèce de science dogmatique, éminemment transcendante; il n'en est

pas moins vrai, qu'il est le premier qui a découvert cette seule route qui mène à la connaissanee qui est à notre portée; car pour s'avoir jusqu'à quel point la cognition humaine puisse procèder (*), il faut, comme il l' afait lui-même, commencer avant tout par un examen judicieux et critique de nos facultés de connaître, qui sont les seuls instrumens, au moyen desquels nous pouvons acquérir cette connaissance. C'est par l'examen de ces instrumens, et en les ayant soumis à l'épreuve de ce qu'ils peuvent produire, que nous pouvons savoir si l'entreprise n'est pas au dessus de leurs forces. Or la critique de ces facultés, qui sont 1°. nos sens et les lois de la sensibilité pour acquérir de l'expérience, 2°. les axiomes ou premières vérités de notre entendement pour y soumettre l'expérience et 3°. la raison pour en déduire toutes les conséquences possibles; — cette critique doit être considérée comme la pierre angulaire du batiment scientifique, que nous voulons construire, et la clef de la route qui doit en contenir l'ensemble. C'est de cet examen critique que la philosophie critique tire son nom; c'est de là qu'elle remonte au faîte, au sommet de l'édifice, où se montrent les limites de la raison, qui nous laisse sans appui, dès que nous voulons franchir les bornes de l'expérience, en employant la méthode dogmatique.

Mais s'il est interdit à nos facultés cognitives d'aller au delà des limites de notre expérience, il est également interdit à la philosophie critique de mettre des bornes là, où l'expérience n'en a point posées. Or puisque nous possedons une expérience immédiate de tous les phénomenes de l'âme et des différentes directions et modifications de notre volonté, qui est toute pratique, de ces modifications qui sont inséparablement identifiées avec les lois de la pensée et avec celles de l'entendement et de la raison; et bien tellement inséparables, qu'il est impossible de *vouloir* sans *penser*, ou de *penser* sans *vouloir*; ces deux directions de la pensée vers

(*) Parvenir.

les objets perçus, d'un côté, et vers les actes voulus, de l'autre, remplissent simultanément le domaine de ces deux expériences.

§ 47.

Si donc, en appliquant les premières notions de l'intelligence humaine à la volonté et à toutes les velléités et désirs en sous-ordre (*), dirigés vers le *moi* sensitif et le sens intérieur, ainsi qu'à la pensée dirigée vers les impressions des sens exétrieurs, nous trouvons deux résultats opposés l'un à l'autre, tels que les résultats, qu'obtiennent les systêmes dogmatiques, soit matérialistes soit spiritualistes; cela ne prouve pas, que cette opposition entithétique soit contraire aux lois de l'intelligence, mais seulement, que les phénomènes des deux expériences, qui sont de leur nature en opposition réciproque, ne souffrent cette explication qu'en conservant, les uns et les autres, cet antagonisme dualiste, qui est inséparable de leur réalité phénoménale.

Au reste, ce que nous avons avancé au sujet des deux branches principales de la philosophie critique dans son rapport avec les systêmes dogmatiques, n'a et ne devait avoir préalablement d'autre tendance, que de montrer que le matérialisme et le spiritualisme (pourvu qu'ils soyent achévés et conséquents dans leur marche dogmatique) ont les mêmes directions opposées, que la philosophie critique, et que dans cette dernière on remarque le même dualisme, avec la différence très essentielle néanmoins, que dans la philosophie critique la matière et ce qui est immateriel n'y entrent que comme objets et sujets phénomenaux, tandis que dans les deux systêmes dogmatiques ils sont considérés comme choses considérées en elles mêmes; et c'est par cette raison que le dualisme attaché aux objets et aux sujets y est privé de solution; tandis que la méthode critique nous démontre, que

(*) Inférieurs ou d'une force moins sensible et moins prononcée.

la contradiction qui dérive de cette dualité, contradiction qui est indestructible dans toute philosophie possible, n' est qu'apparente dans la théorie critique (*), (et qu'elle n'est qu'apparente dans tout ce qui est phénoménal), pourvu qu'elle soit achevée et arrondie dans toutes ses directions, et introduite dans les deux expériences, auxquelles elle s'applique. Car c'est alors qu'il sera prouvé avec une entière évidence, que ce contradictoire, qui est inséparable de nos connaissances, ne résulte que de notre manière de percevoir les objets et les sujets, au moyen de notre sensibilité. C'est donc dans une distinction exacte des *noumènes* et des *phénomènes*, comparés au choses, telles qu'on les suppose dans les systèmes dogmatiques, que nous trouverons le rapport de ces derniers à la méthode critique.

Et cette distinction est d'autant plus nécessaire que la signification et la valeur de ces deux mots sont loin d'être bien déterminées même dans le criticisme de Kant.

DES PHÉNOMÈNES ET DES NOUMÈNES.

§ 48.

Les deux systêmes dont nous n'avons tracé que les premières lignes, lorsqu'ils seraient soutenus de part et d'autre avec toutes les subtilités d'une dialectique très-serrée et approfondie autant que le comporte notre portée; ces deux systêmes dogmatiques diamétralement opposés l'un à l'autre seraient prouvés avec une égale évidence, aussi longtems que les objets et les sujets seront considérés comme étant en eux-mêmes tels qu'ils se présentent dans notre expérience externe et interne, et que le tems et l'espace, seront reputés être en eux-mêmes tels que nous en avons les intuitions pures, universelles et nécessaires.

Avant de passer à l'examen de cette modification de notre

(*) Savoir la théorie critique.

intelligence, que, suivant l'usage réçu nous, nommerons l'entendement, il sera utile de nous arrêter aux notions que nous avons des phénomènes et des noumènes.

Les phénomènes (en y attachant la signification qu'ils ont dans la phylosophie critique) sont les représentations qui nous sont données par l'expérience et qui forment par leur emsemble l'univers sensible. On pourrait dire, en quelque sorte, que les phénoménes que nous connaissons au moyen de nos facultés intellectuelles sont les noumènes que nous ne connaissons que sous les formes avec lesquelles ils nous apparaisent; d'après cela les noumènes, que Kant nomme quelquefois les objets intelligibles, sont les choses en elles-memes, telles que nous les connaitrions, si cette connaissance ne dépendait pas de notre sensibilité, et du *tems* et de *l'espace*, qui sont les lois nécessaires de cette sensibilité; sous ce point de vue, la totalité des noumènes serait l'univers intelligible tel que notre entendement en aurait la connaissance, s'il était accompagné dans ses conceptions d'une intuition intellectuelle. — Kant, en parlant des noumènes, les nomme des objets dont l'existence elle-même est problématique; « nous ne pourrons les considérer, ajoute-t-il, comme objets de notre entendement; mais un entendement (*) qui pourrait les concevoir est lui-même un problème, c. à. d. une intuition non sensible, dont il est impossible d'avoir la moindre idée."

Nous pourrions dire avec un de ses commentateurs: « nous n'avons aucune idée d'un entendement intuitif, non plus que d'une intuition intellectuelle." — Tout ce qu'on pourrait dire au sujet des noumènes, se borne à soutenir, que nous n'en avons aucune connaissence; et que si nous en eussions une connaissance, nous connaitrions leur relation aux phénomènes, dont ils sont l'être en lui-même; ou (si cette assertion n'est pas assez claire) les noumènes sont les choses inconnues revêtues des formes que nous connaissons;

(*) Un entendement capable ou en état de les concevoir.

et dans cette supposition, la seule qui'l soit possible d'admettre, les phénomènes nous représentent les choses considérées en elles-mêmes, telles, qu'elles sont pour nous. Kant l'a affirmé en d'autres termes, mais seulement par rapport aux objets phénoménaux, en disant, que ce parait une absurdité, d'admettre des apparences, sans quelque chose qui apparaìsse; car, il dit en termes formels, en parlant des objets de l'expérience: « cependant on doit bien observer dans cette circonstance, que si nous ne pouvons connaître les objets comme choses en elles-mêmes, nous devons néamoins les pouvoir penser; car autrement il en résulterait cette assertion absurde, qu'il y a une apparition, sans la chose qui apparait." — En cela cependant il se contredit souvent, et entre autres, en disant: « un nouméne est pour nous un problême, sur lequel nous ne pouvons rien décider, pas même son existence. Mais nous ne pouvons pas prouver non plus que notre intuition sensible soit la seule possible." Il est aussi dans l'erreur en soutenant, que le tems et l'espace, considérés en eux-mêmes, ne sont rien, au lieu d'en reconnaître l'état phénoménal, que nous connaissons, sans que nous sachions ce que ces deux intuitions pures peuvent être dans leur existence nouménale.

§ 49.

La seule assertion, que la philosophie critique peut admettre, quant aux phénomènes, pour la solution du dualisme et des contradictions, qui y adhèrent, est, qu'en soutenant, que tout ce que nous connaissons ne sont que des phénomènes, ces contradictions elles-mêmes ne sont que phénomènes. Ce dualisme, et tout ce qui en résulte, se trouve dans la critique de la raion pure, tout comme dans tous les systêmes dogmatiques. Kant n'en a trouvé une solution que pour ce qui concerne le monde matériel et objectif.

Kant a donc réussi à résoudre ce dualisme antithétique

du matérialisme dogmatique; mais le dualisme qui se manifeste avec la même vigueur dans le spiritualisme dogmatique, se trouve sans solution dans le criticisme du philosophe de Köningsberg, qui n'admet qu'une seule expérience, à laquelle les conceptions de l'entendement peuvent être appliquées, savoir l'expérience objective; et c'est de là qu'il déduit une vérité relative à notre manière de connaître. Mais revenons aux noumènes.

§ 50.

D'après ce que Kant lui-même a entendu par noumènes, on croirait que son assertion l'aurait conduit à admettre la réalité, quoiqu' inconnue, des objets dont les phénomènes ne sont pour ainsi dire que les représentans sensibles; car dans ce cas, chaque phénomène doit nécessairement avoir un principe indépendant de notre sensibilité. Et nous le connaitrions, s'il n'était pas masqué par nos intuitions et les lois de nos sens. Il les considère comme des choses intelligibles, auxquelles par conséquent il ne manque pour être connues, que des intuitions qui seraient, ou non sensibles, ou sensibles à des êtres doués d'une sensibilité différente de la nôtre. Dans le premier cas, il n'y aurait pas de difficulté, car en faisant abstraction de ce qui est sensible dans nos apperceptions, nous les connaitrions du moins comme objets tels que seraient les phénomènes dépouillés de leur enveloppe sensible, c'est-à-dire des objets purement intelligibles; dans le second cas, les noumènes nous resteraient inconnus quant à leur essence; mais nous saurions du moins, qu'ils seraient soumis à notre intelligence et aux premières vérités qui en dérivent; et même en admettant (comme Kant semble souvent le faire) que ces êtres purement intelligibles ne le sont pas au moyen (*) de notre intelligence, il faudrait néamoins admettre, que les

(*) à La manière, à l'instar.

phenomènes ont une analogie quelconque avec les noumènes cachés sous la réalité phénoménale, soit objective soit subjective. Vouloir nier cette analogie, cela aurait l'effet, qu'il en résulterait pour se philosophie une négation plus absurde encore que ne l'est l'assertion, qu'il y a des apparences sans des choses apparaissantes; assertion qu'il traite d'absurde dans la note pag. XXVI.

Kant s'est fait beaucoup de tort en ne pas avouant d'une manière non équivoque, qu'il existe nécessairement une analogie entre l'état nouménal et l'état phénoménal de l'univers, c'est de là, qu'il a été si souvent mal compris de ses adhérens et de ses adversaires.

Si cependant il ne s'explique pas assez clairement sur cette analogie de l'*x* nouménal avec son phénomène; dans la réfutation de l'idéalisme (pag. 275) il ne laisse rien à désirer concernant sa doctrine sur les phénomènes, et c'est ce qui est le plus important pour nos recherches ultérieures de la critique achevée.

« J'ai," dit-il, « la conscience de mon être (*), dans le tems. Toute détermination dans le tems suppose quelque chose de permanent dans la perception. Cette permanence ne peut pas être quelque chose en moi; puisque mon être dans le tems doit être avant tout determiné par ce qui est durable. Par conséquent cette perception de permanence n'est possible que par une chose hors de moi et non pas sur la seule représentation d'une chose hors de moi. Donc la détermination de mon être dans le tems ne m'est possible que par l'existence d'objets réels que je perçois hors de moi. Or cette conscience dans le tems est nécessairement réuni avec la conscience que j'ai de la possibilité de cette détermination dans le tems; il faut donc qu'elle le soit

(*) Il est bon de remarquer ici, qu'il ne dit pas, comme on aurait pu le traduire, de mon existence, mais de mon être (meines Daseyns) dans ce sens l'être est une réalité, et d'après cela il parle aussi de l'existence réelle hors le moi.

aussi par rapport à l'existence des objets hors de moi qui en est la condition nécessaire; c'est-à-dire la conscience que j'ai de mon propre être est simultanément la conscience immediate de *l'être* d'autres choses hors de moi."

On voit qu'il s'attache principalement à soutenir la réalité du monde sensible; mais il s'abstient partout d'admettre une réalité de choses considérées en elles-mêmes, réalité qu'il laisse comme problématique; et c'est par cette raison, qu'il appelle sa théorie un idéalisme transcendental. Par conséquent il envisage les phénomènes, et avec eux l'univers physique et la nature objective, comme apparences, (il est vrai) mais comme des apparences douées de réalité véritable; comme des essences, et non pas comme de simples existences, qui n'ont d'autre réalité que celle qui leur vient de notre manière de les percevoir. — Il ne s'agit pas ici de savoir, si une telle assertion est admissible dans son criticisme, il s'agit seulement de savoir, si c'est là ce qu'il admet, surtout dans cette partie de sa théorie, où il réfute l'idéalisme objectif. — Il n'est idéaliste et même sceptique, si l'on veut, que par rapport aux noumènes par rapport à la nature subjective ou morale; et en cela son système est l'antipode de celui de Berkley, qui ne voit dans les objets sensibles, que des représentation de notre esprit. La manière cependant, dont Kant soutient cette réalité (qu'il appelle quelquefois realitas phénomenoon) est assez difficile à comprendre.

D'après sa réfutation de l'idéalisme, on pourrait soutenir, qu'il affirme sans aucune réserve, que l'univers sensible est réel, ainsi que la totalité des objets qu'il contient; que les lois, d'aprés lesquelles ils affectent nos sens, sont fondées dans notre nature; que les sensations, que nousen recevons, ne seraient pas possibles sans les objets réels; et enfin, qu'aprés le point de départ de sa critique, c'est nous, qui donnons à ces objets les modifications, avec lesquelles ils se manifestent.

Mais lorsque (p. 278) il termine cette réfutation par une remarque finale, on commence à soupçonner, qu'un sous-

entendu y est renfermé, qu'il n'explique que très confusément. — Il y est dit: « de ce que l'existence d'objets extérieurs est requise pour la possibilité d'une conscience déterminée de nous-mémes, il ne s'ensuit pas, que chaque représentation intuitive d'objets extérieurs contient à la fois leur existence, car elle pourrait bien être la seule opération de l'imagination (dans un rêve aussi bien que dans le délire); elle ne l'est que par la réproduction de perceptions extérieures d'autrefois, qui, comme il est démontré, ne sont pas possibles que par la réalité d'objets externes. Il ne s'agissait que de prouver ici, en général, que l'expérience intérieure n'est possible sans l'expérience extérieure. Si une telle ou telle prétendue expérience puisse n'être que purement imaginaire, elle doit être résolue d'après les prédispositions particulières, et par l'ensemble qu'elle forme avec les caractères de l'expérience réelle." Ici il suppose des perceptions qui ne seraient pas produites par des objets réels, mais des illusions; et dans ce cas, il reste toujours à déterminer, si l'imagination a sa part dans les perceptions produites par une expérience d'objets hors de nous, et si cela est, combien l'imagination contribue à produire toutes ces espèces d'intuitions; et il s'explique encore moins sur la part, que les noumènes doivent avoir naturellement dans leur production; et tout ce qui résulte de ses recherches sur la nature des phénomènes dans leur rapport avec les nouménes, se réduit à cette assertion, que puisqu'on ne peut prouver ni la possibilité ni l'impossibilité des objets noumenaux, on n'en peut avoir d'autres notions, si non, que les noumènes sont des idées, qui posent la borne à la sensibilité et à l'entendement. — « La conception (p. 311) d'un noumène pris seulement comme problème, qui ne reste cependant pas seulement comme admissible, mais qui est inévitable comme posant des limites à notre sensibilité. Mais alors cette conception limitante n'offre pas un objet intelligible à notre entendement, mais un entendement, auquel il adpartiendrait, est lui-même *un problème*, etc.

En le considérant ainsi, il n'y a que trois assertions possibles. Si les phénomènes n'ont pas pour base des noumènes, ils sont ou des illusions, qui n'ont de réalité que dans notre esprit, ou les phénomènes sont eux-mêmes des choses considerées en elles-mêmes (c'est-à-dire) des noumènes, ou bien ils sont le produit de nos deux expériences, qui dans leur dualité sont, tantôt des objectivités, tantôt des subjectivités, dépendantes des modifications de notre sens interne, [rapportées] au sens externe; [expériences] phénoménales, dans leur séparation, nouménales, dans leur identité. Dans le dernier cas, où, en conservant les expressions de phénomènes et de noumènes, il serait assez indifférent d'admettre ou non les noumènes comme existans, ou problématiques, et seulement comme idées limitantes; nous nous trouverions sur le seuil [de l'entrée] du domaine de la philosophie critique, achevée dans toutes ses parties. Voyons d'abord, de combien de manières on pourrait diviser la méthode critique; en ne supposant le dualisme que dans les perceptions intuitives. L'une serait le *matérialisme*, l'autre *le spiritualisme*, soumis à la méthode critique; la troisième y soumettrait l'une et l'autre dans ces trois théories.

Les prémières vérités, ou principes fondamentaux de l'entendement, qui découlent nécessairement, et d'une manière universelle, des lois de cette modification de notre intelligence, sont exactement les mêmes; et les différences qui surgissent, dépendent uniquement des deux expériences, auxquelles la raison applique ces principes.

La PREMIÈRE résulte de l'application des principes fondamentaux de l'entendement à l'expérience que nous obtenons des objets, au moyen de nos sens externes, en excluant de cette application l'expérience qui vient de notre sens interne et par conséquent, en excluant de cette application les phénomènes du sujet pensant et voulant.

C'est la philosophie Kantienne.

La SECONDE se forme en appliquant les mêmes principes

aux phénomènes de l'expérience intérieure, en excluant de cette application, l'expérience objective.

La TROISIÈME est celle, où l'expérience objective et subjective sont également et intégralement soumises aux notions primordiales de l'entendement.

La PREMIÈRE, qui est le criticisme de Kant, est donc un matérialisme; mais un matérialisme phénoménal, car sa philosophie, qui ne reconnaît de réalité que celle de l'univers visible et sensible, se fonde sur l'expérience objective; en considérant l'âme (le sujet pensant et voulant) comme sans réalité, comme une existence pure et idéale. Elle n'a rien d'objectif, elle est entièrement *subjective;* et cette subjectivité ne contient que les formes qui n'ont de stabilité, ni de signification que dans leurs applications à la réalité des objets; en les isolant, ce ne sont que des formes vides de sens, et on ne reconnait leur priorité, que dans leur abstraction de la matière. De là leur état phénoménal, consistant dans les formes, dont les objets sont revêtus; mais de là aussi leur objectivité. Loin d'être des illusions, ils sont réellement pour nous tels, que nous nous les représentons. On a eu tort de confondre l'idéalisme transcendental de Kant avec l'idéalisme qui se rapporte aux objets hors de nous; les objets hors de nous sont pour lui, ce qu'ils sont pour tout le monde; c'est-à-dire, des objets sensibles et réels, ce sont des êtres qui nous affectent; mais outre cette objectivité, qui est une vérité relative, ils peuvent avoir une existence réelle en eux; et comme tels n'ont pour nous qu'une existence que nous ignorons; leur état nouménal ne peut être pour nous qu'un problème insoluble.

§ 51.

La SECONDE philosophie critique, est donc un spiritualisme phénoménal, une spiritualité contenant seule toute réalité par sa propre causalite, qui est le *moi* pur, ce germe

constitutif du *non-moi*, c'est-à-dire, du monde idéal. Dans cette théorie l'idéalité est du côté des objets. Le sujet pensant est un sujet-objet. C'est le criticisme de Fichte le père (J. G. Fichte). C'est de là, qu'il appelle sa philosophie, *la doctrine de la science* (Wissenschäfts-lehre), l'idéalisme obsolu, qui dans le fond est un spiritualisme phénoménal, dès que le *moi* s'est posé libre par sa propre action; libre comme moi absolu et infini. Ce moi est la seule et vraie réalité, n'étant fini et limité que par le *non-moi*, qui est le monde, et lui même, considéré comme *sujet-objet*. Dans la philosophie Kantienne, c'est par la réalité des objets et l'expérience objective, que nous en avons, que les principes formels de la sensibilité et de l'entendement s'éveillent, pour ainsi dire, dans la conscience, et pour s'y réaliser; dans la philosophie de J. G. Fichte, au contraire, c'est le moi absolu qui donne par sa réalité une existence aux objets.

§ 52.

Ce n'est que par la *troisième* philosophie critique, que cette science se développe dans toute sa plénitude, telle qu'elle aurait paru, si Kant, en abandonnant son point de départ, n'eût pas cherché une base pour la morale dans une volonté pure, au dessus de toute perception et conception humaine, volonté transcendante et nouménale, et n'ayant rien de commun avec ce que nous appeleons le libre arbitre.

C'est par cette troisième théorie, achevée, envisagée sous toutes les faces de son ensemble, reproduite et redintegrée dans toutes ses parties, que le dualisme de la raison s'élève à son plus haut dégré; mais en portant simultanément la solution de son problème antithétique; — de sorte, qu'il n'y aurait plus que des contradictions apparentes, qui disparaitraient en faisant voir, qu'elles ne sont que les produits de l'illusion mutuellement reflexibles de nos deux intuitions.

Cette troisième philosophie critique diffère de celle de Kant, en ce qui concerne l'entendement, que les catégories ou conceptions primordiales de l'entendement, ne sont pas seulement les fonctions de cette modification de notre intelligence, et les lois de la pensée; mais qu'elles sont en outre, les prémiéres vérités de toute notre connaissance, et par conséquent applicables à l'expérience que nous avons de notre sujet, tout aussi bien qu'à celle, que nous percevons hors de nous.

Tout en avouant que les conceptions fondamentales ne seraient que des formes vides, sans contenu, à savoir, sans leur application aux expériences; il n'est pas moins vrai, que même dans cet isolement de toute expérience, elles sont des vérités applicables, alors même qu'elles seraient privées d'une expérience quelconque. Car ce n'est pas l'expérience qui les rend vraies, puis qu'une expérience ne sert qu'à nous les faire connaître comme telles. L'entendement pur contenant les conceptions *a priori* ne devient sensible que par l'expérience qu'il se soumet. L'aveugle-né n'en est pas moins doué que les plus clairs voyans (*), mais pour autant qu'il est privé de toute expérience visuelle, il lui est impossible d'y appliquer les conceptions qui s'y rapportent. Et s'il nous est impossible de connaître les noumènes, ce n'est que parce que nous n'avons pas les moyens qu'il nous faudrait pour en avoir l'expérience; ce n'est pas par défaut de conceptions que nous ignorons leur nature, mais par le défaut d'en avoir des perceptions. Les catégories, ou lois formelles de l'entendement sont les mêmes pour toute expérience; mais elles ne deviennent des vérités premières ou des principes qu'en les appliquant aux réalités perçues.

(*) Que ceux qui sont doués de la meilleure vue.

L'ENTENDEMENT.

§ 53.

Si notre cognition (*) se bornait à la faculté passive de recevoir des impressions, des modifications de notre sens externe et de notre sens interne, nous n'aurions pas même des sensations, parceque, comme nous avons vu, les impressions ne nous procurent des sensations que lorsqu'elles ont été refléchies par l'attention, [lorsque l'attention a réagi sur elles]. Mais ces impressions imperceptibles ne seraient pas même remarquées, si elles ne reveillaient pas en nous une faculté active, au moyen de laquelle elles peuvent être réunies en des conceptions, parceque, n'étant que des perceptions uniquement conformes aux données des sens, sans avoir pénétré jusqu'à l'a conscience, elles ne seraient pas même apperçues; et alors même q'elles n'eussent produit qu'une sensation faible et fugitive, elles resteraient éparses dans notre âme, sans Spontanéité. Il nous faut une attention refléchissante, pour connaître, pour comprendre ce que nous avons senti. Or la faculté de comprendre, qui sans être le produit de l'expérience, ne peut cependant agir que sur elle, c. à. d. sur les sensations éprouvées par notre sensibilité; cette force active est la pensée, qui est un acte du MOI qui applique ses conceptions primordiales aux sensations. Mais comment trouver ces conceptions primordiales, qui dès lors (†) qu'elles opèrent intelligitivement (§) sur les sensations, doivent être considérées comme lois de la pensée?

(*) Faculté de connaître.

(†) *Du moment.*

(§) *Intelligiblement*, ou pour mieux dire, *raisonnablement*, conformément à *l'intelligence*.

Kant a trouvé ces conceptions, ou notions fondamentales dans les différentes formes de nos jugemens. — Penser est juger, a-t-il dit, par conséquent les formes abstraites de nos jugemens, et sans lesquelles il nous serait impossible de juger, devront être les lois de la pensée.

Il nous est impossible de penser à ce qu'une sensation représente à notre attention et d'en juger d'une manière quelconque, sans lui assigner, au moyen de l'imagination, une existence dans le tems et dans l'espace. Par la première, je lui donne une *durée*, par la seconde je lui attribue une certaine *étendue*. — C'est penser suivant une *loi*, puisqu'il est impossible de nous représenter une sensation, ou quoique ce soit, sans étendue et sans durée. De là la première forme de la pensée ou catégorie, qu'on nomme quantité.

Mais par cette étendue, et par cette durée, nous ne comprenons pas encore une réalité. Nous n'aurions qu'une représentation (Schema) mathématique. Pour penser à une réalité, pour juger qu'une chose est une réalité, il faut que les sens ou l'imagination remplissent cette étendue et cette durée. En la remplissant, en lui donnant un contenu, je me l'imagine doué de telles ou telles qualités. — Ce contenu lui donne une réalité. Cette loi, on la nomme la seconde *Catégorie*, dite QUALITÉ. Une loi: — car si je m'imagine *l'étendue et la durée vide*, je n'aurai rien de réel. Si je m'imagine plusieurs réalités subsistantes simultanément, dans l'espace, ou se suivant dans le tems, ces réalités seront entr'elles dans un certain rapport, ou RELATION.

C'est encore une loi de la pensée: car je ne puis penser à deux ou plusieurs êtres, sans que j'y attribue quelque chose, par laquelle ils pourront être comparés les uns aux autres.

§ 54.

Ces trois formes de la modification de notre intelligence, qu'on nomme entendement, ces trois catégories sont des

lois inhérentes à cette faculté, parce qu'il est impossible de penser sans elles; mais elles en sout encore les bornes; car s'il m'est impossible de m'imaginer, n'importe quoi, en le dehors du tems et de l'espace, il m'est également impossible de le juger comme une chose sans étendue et sans durée; cette étendue et cette durée ne seraient que des figures géométriques ou, un ensemble d'unités arithmétiques, considéré comme partie de la notion abstraite du tems et de l'espace; mais, quant à la realité, elles sont = o., si elles étaient totalement privées de qualités, c. à. d. d'une réalité quelconque. Ce n'est qu'une réalité, qui en constitue un *objet* ou un *sujet;* et en les supposant plusieurs, l'imagination la plus arbitraire (*) ne pourra se les figurer sans aucun rapport et dans un isolement complet. Or s'il est impossible de penser contrairement à ces lois, il en sera comme de *l'éspace et du tems;* et l'intelligence humaine sera soumise à ces trois catégories; ce qui l'empêchera de penser et de juger autrement, que dans ces trois formes, ou notions originaires.

§ 55.

Ces trois notions, considérées comme formes de l'entendement, diffèrent essentiellement des formes intuitives de la sensibilité, en ce que le tems et l'espace se manifestent non comme des notions abstraites, mais comme des existences pures dont la non-existence est impossible. On ne peut trop le repeter, que les notions que nous en avons ne sont pas identiques avec elles [avec les existences pures], mais que de leur nature elles sont indépendantes de toute notion; tandis que ces trois notions originaires de l'entendement, avant d'être affectées par les impressions perçues par le MOI [que le moi a éprouvées], sommeillent, pour ainsi dire,

(*) Qui n'est fixée par aucune loi, qui est sans bornes, sans règles; ici ce mot est presque synonyme de *despotique.*

dans l'âme comme des dispositions naturelles, et ne se manifestent comme notions, que par le concours de l'expérience; et la QUANTITÉ elle même n'à d'existence, qu'autant qu'elle fait partie du tems et de l'espace, intuitions pures, qu'on doit cependant distinguer en outre des notions nécessaires que nous en avons.

§ 56.

Il nous reste une quatrième forme de la pensée, qui ainsi que la troisième, comprend la notion d'un rapport; une relation, qui n'est pas moins nécessaire et primordiale que la relation et ces autres catégories dont nous venons de parler, savoir la notion du rapport, non pas entre deux ou plusiers OBJETS ou SUJETS, mais entre *l'objet* et *le sujet*, entre pensées, et le *moi*, (le sujet pensant).

§ 57.

L'entendement, et l'imagination qui lui suggère la matière à laquelle il applique les trois premières conceptions fondamentales, peuvent, l'un penser á, l'autre se figurer, toute espèce de représentations dérivées du sens externe et du sens interne. Dans ces actes de l'intelligence, celui-là n'est astreint qu'aux lois formelles que nous avons exposées. Les pensées sont libres, libres jusqu'á l'arbitraire, pourvu qu'elles ne passent pas les bornes de l'intuition et celles de *l'entendement*, considéré comme faculté spontané et active de penser.

§ 58.

Mais penser [l'acte de penser] pris isolément n'est pas encore connaître; et l'entendement qui pense, est aussi la faculté de connaître.

Ce n'est que dans le rapport du *sujet*, qui conçoit, à l'objet ou le sujet conçus, que réside la vérité de la chose

conçue: car la vérité de la représentation, telle qu'elle puisse être, est la concordance qui se trouve entre *le moi* qui conçoit et la chose qu'il conçoit. Et cette quatrième et principale loi de l'entendement, qui renferme les différentes acceptions de cette concordance et de cette discordance, l'on est convenu de l'appeler modalité. Sans ce rapport entre le MOI qui connait et la chose représentée, la faculté de connaître manquerait l'objet de son savoir (*).

§ 59.

Au delà de ces quatre conceptions primordiales nous ne pouvons ni penser ni connaître. Il n'y en a pas d'autres, et le fond logique d'où ces lois découlent sera épuisé par l'analyse que nous en avons faite. Toutes les conceptions en sous-ordre, et les différentes acceptions de chaque catégorie dérivent de ces quatres lois: *quantité*, *qualité*, *relation*, *modalité.*

Ce n'est néanmoins que par cette analyse bien faite et bien développée dans tous ses détails de la logique transcendentale, que nous trouverons l'appui principal de la philosophie critique.

§ 60.

En réfléchissant sur ces *quatre* règles qui régissent notre cognition [faculté de connaître], nous trouvons que chacune d'elles se divise en trois acceptions, également nécessaires; trois acceptions qui, quoique comprises dans une même catégorie, ont néanmoins des significations différentes et particulières, selon le cas, qu'elles s'appliquent ou *au sujet*, ou *aux objets*, ou en général, à l'un et aux autres à la fois.

Rappelons-nous que ces conceptions fondamentales et pures seraient vides de sens, si elles ne pouvaient s'appliquer

(*) Ce qui fait l'objet de son savoir manquerait à la faculté de connaître.

à des intuitions de la sensibilité; et que les lois de l'intuition ne sont que deux: le *temps* et *l'espace.*

§ 61.

Si donc ces conceptions primordiales, chacune accompagnée de ses acceptions, étant données, au lieu de les appliquer à l'expérience soit externe soit interne; en d'autres termes, si au lieu de les appliquer aux impressions que nous recevons des objets ou du moi, ou aux deux espèces de sensations qui en sont produites par l'attention réfléchissante, nous les appliquons aux intuitions pures de *tems* et *d'éspace*, — ces conceptions auront une signification conforme à ces deux intuitions pures, qui pourra encore différer dans la manière de les y appliquer.

§ 62.

Rappelons-nous encore, que, quoique ces deux intuitions soient communes aux objets et au sujet; le tems cependant, est particulièrement affecté à l'expérience interne; et que ce n'est que par rapport aux objets, et à notre propre objet (notre organisation corporelle) que notre imagination les revêt de l'espace; tandis que l'espace est l'intuition, qui est particulièrement affectée aux objets et l'expérience extérieure; et que ce n'est que par rapport au moi, que nous lui assignons le tems, qui ne se manifeste que dans l'expérience interne, sans laquelle il nous serait impossible d'en recevoir des impressions durables. Le moi lui-même est d'une durée permanente, et il se reconnaît comme tel, dans la succession de ses sensations; et les objets sont des étendues, reconnues comme telles par le sujet qui en observe la succession [des parties].

§ 63.

En suivant les fonctions logiques dans les jugemens, et en faisant abstraction du (*) contenu du jugement, on ne re-

(*) Ou *de la matière;* dans cette considération, la logique nomme *formes* les fonctions intellectuelles de l'acte de juger.

tient que sa forme, qui est l'élément pur d'une conception quelquonque. De cette manière il se trouve, que chacune de ces conceptions primordiales offre trois acceptions qui y sont nécessairement comprises. Ainsi LA QUANTITÉ contient, trois jugemens: *L'individuel*, *le pluriel*, *l'universel.* Par ces trois perceptions, la forme de QUANTITÉ est épuisée.

Dans LA QUALITÉ, qui est la forme de jugement, qui nous énonce le prédicat du sujet (logique) renferme également trois acceptions de ce rapport: *L'affirmation*, *la négation*, *la limitation*, c. à. d., l'affirmation déterminée par une négation, ou bien la négation modifiée par une affirmation.

LA RELATION, qui exprime la réciprocité entre le sujet du jugement et son prédicat, offre également trois jugemens différens, contenant par conséquent trois acceptions distinctes; en termes d'école: *Le catégorique*, *l'hypothétique*, et le *disjoncif.*

LA MODALITÉ enfin, qui énonce le rapport qui existe entre le jugement même et le moi, qui nous présente comme les trois jugemens qui le précèdent; savoir: les jugemens (et les acceptions qui s'y attachent) *problématiques*, *assertoriques* et *apodictiques.*

§ 64.

En séparant les acceptions de ces quatre jugemens de la logique commune, nous obtiendrons, par cette abstraction, la table des catégories, ou conceptions pures de l'entendement.

1. QUANTITÉ.

Unité, Pluralité, Totalité.

2. QUALITÉ.

Réalité, Négativité ou (négation), Limitation.

3. RELATION.

Substance (et accident), cause (et effet), Réciprocité (influence réciproque) {actio, passio}.

4. MODALITÉ.

Possibilité (impossibilité), Existence (non-existence), Nécessité (contingence).

§ 65.

Cette table renferme toutes les lois (formes originaires) de la pensée, et leurs différentes acceptions.

Sans être appliquées aux impressions, tant objectives que subjectives, elles constituent les acceptions abstraites de la modification de notre intelligence, que Kant nomme L'ENTENDEMENT. Cette faculté est tellement limitée par sa propre nature, qu'elle ne peut concevoir ni même penser, qu'au moyen de la forme invariable de ces lois inhérentes à son essence, et suivant cette forme, en appliquant ces lois aux perceptions de notre sensibilité. Peut-être est il d'autres êtres que nous, qui sont doués d'une sensibilité différente de la nôtre. Quant à nous, aussi longtems que nous sommes bornés à nos deux expériences, il est impossible, que notre intelligence suive d'autres lois, soit que nous pensions d'après nous-mêmes, soit que nous ne fassions que suivre la trace de ceux qui ont pensé avant nous. Quand même nous analyserions les raisonnemens plus subtils de ceux, qui ont prétendu donner aux habitans de notre globe des nouvelles d'un monde purement intellectuel où regneraient d'autres lois de la pensée, portant en elles-mêmes ses propres intuitions, et qui par cette raison n'auraient pas besoin d'être appliquées aux perceptions qui nous viennent des objets et de notre sujet; dans l'examen de ces raisonnemens, nés d'une imagination très fertile et [composés] de termes assez abstraits et difficiles à être compris du premier abord, nous trouverions toujours, après les avoir analysés, que leurs conceptions et les nôtres ne sont que des branches, qui se rapportent à ces tiges-mères, dont les créations sublimes du plus pénétrant génie ne peuvent se passer; et que, par conséquent, ceux, qui ont voulu s'en prévaloir pour pénétrer dans le sanctuaire d'une intelligence, qui n'est pas la nôtre, se sont servis, pour y parvenir, des mêmes moyens qui nous en ont appris l'impossibilité.

§ 66.

En jetant les yeux sur la table des conceptions primordiales, qui renferment les élémens de la cognition humaine, on y remarque: 1°. Que les catégories de *quantité* et *de qualité* ne peuvent s'appliquer qu'aux perceptions de la sensibilité; les deux autres, au contraire, *la relation* et *la modalité* ne peuvent être appliquées qu'à la manière d'être de notre sujet et des objets, soit dans leur rapport mutuel, soit dans le rapport qu'ils ont avec notre intelligence. Kant les divise en deux classes: les deux prémières contiennent les catégories mathématiques; *la qualité*, qu'il appelle quantité intensive, n'a cependant rien de commun avec les mathématiques que les degrés, dont une qualité quelconque peut être susceptible, mais qui n'ajoutent rien à l'idée que nous concevons d'une réalité positive ou négative; et cette intensité, pour autant qu'elle est susceptible d'augmentation et de diminution, s'applique également aux conceptions *de relation*. Il parait que le grand réformateur de la philosophie, n'a pas réfléchi sur ce qu'il y a d'intensif dans les catégories de la troisième classe. Les deux dernières classes, distinguées d'ailleurs des précedentes en ce qu'elles ont des formes correspondantes, il les appelle dynamiques, contenant des catégories dynamiques ou potentielles; et c'est à bon droit qu'elles sont ainsi nommées, parce qu'au moyen de ces catégories l'on conçoit, non les objets ou le sujet en eux-mêmes, mais les principes de leur existence.

Remarquons encore que les trois acceptions de la *qualité* sont en partie dynamiques, se trouvant comme telles dans un contact immédiat avec les trois acceptions de la *relation*, lesquelles, comme nous avons déjà observé, sont en outre des acceptions d'intensité.

§ 67.

Il est à remarquer en 2me lieu, que chacune des quatre catégories principales étant subdivisée en trois autres, qu'on peut se figurer comme trois acceptions, déduites de la catégorie principale, la troisième de ces acceptions contient la liaison qui se trouve entre les deux premières. C'est ainsi que la totalité de la première classe est la pluralité considérée comme *unité;* limitation est la *réalité* unie à sa *négation;* réciprocité de l'actif et du passif est la *causalité* d'une substance qui détermine une autre substance; *nécessité* est *l'existence* conçue comme donnée par sa *possibilité.*

§ 68.

On se tromperait cependant, si l'on voulait conclure de cette liaison de la première et seconde acceptation à la troisième, que cette troisième acceptation ne doit pas être considérée comme une conception fondamentale: car pour concevoir la nature de cette liaison, il faut nécessairement un acte distinct de ceux, que l'entendement produit dans les deux premières conceptions.

§ 69.

Jusqu'ici la philosophie critique achevée est dans le fond conforme au Criticisme de Kant. Mais comme ce dernier n'admet pas [l'assertion], que ces Catégories sont applicables aux perceptions, qui nous viennent de notre sens interne, il nie également les principes fondamentaux de la Psychologie.

§ 70.

Il ne distingue non plus les catégories, considérées comme conceptions relatives, de leurs significations dans un sens absolu. En ne les considérant que comme des conceptions relatives, elles s'appliquent indifféremment à l'expérience externe et interne, sans qu'une des trois acceptions soit

plus susceptible d'être appliquée à l'une des deux expériences, qu'une autre de ces acceptions; mais en considérant leur signification dans un sens absolu, le contraire a lieu, comme nous le verrons, en épuisant tout ce qui se rapporte à chacune des trois acceptions des quatre catégories, en commençant par l'analyse complète de la

§ 71.

Quantité, et ces trois acceptions: *Unité, Pluralité, Totalité.*

Considérées comme conceptions pures de l'entendement, soit dans un sens relatif, soit dans un sens absolu, il leur faut cette universalité unie à cette propriété indispensable et nécessaire, qui est l'attribut de toute loi invariable, alors même que cette loi, ou le principe qui en découle, ne pourrait être appliquée à aucune expérience (*).

En disant, que l'espace n'a pas de bornes, qu'il à une existence infinie dans ses trois dimensions, et dans toutes les directions de ces trois dimensions; que le tems n'a ni commencement ni fin, et que son existence est infinie, une longueur sans largeur ni profondeur; j'énonce deux vérités, qui, étant des vérités premières, ne peuvent être prouvées, mais que j'admets avec la plus grande certitude, parcequ'il m'est impossible de penser le contraire, ou de considérer ces deux intuitions pures autrement. Me les figurer autrement, que comme des existences telles que je me les représente, indépendamment du moi, m'est également impossible (†). Cependant ces infinités ne me sont données dans aucune expérience. — Il en est de même des trois acceptions *de la quantité* dans un sens relatif; ce sont des lois de la pen-

(*) Les deux attributs de chaque conception pure de l'entendement sont donc *l'universalité* et la *nécessité*.

(†) Il m'est également impossible de me figurer ces intuitions autrement, que je me les représente en effet; de me les figurer comme des existences, indépendamment du moi.

sée, mais je ne me les figure pas comme des existences indépendantes de ma manière de conçevoir, mais comme des idées nécessaires aux actes de mon entendement.

§ 72.

L'unité absolue.

L'unité absolue, est l'unité séparée de toute pluralité, indivisible, qui n'a d'autre quantité que sa durée dans le tems, mais sans étendue dans l'espace. Si aucune expérience ne m'offrait quelque chose tellement une, dans tous les momens de sa durée; la conception *d'unité* dans un sens absolu n'en serait pas même [moins] une loi de la pensée. Faute de recourir à son expérience, mais comprenant parfaitement bien ce que serait une chose, conforme à l'idée d'une unité sans étendue, Epicure se fiant à son imagination, créait au moyen de cette faculté des *atomes*, et Leibnitz inventa de la même manière des *monades*.

§ 73.

Il s'agit donc d'une durée, telle que le tems, qui n'ayant qu'une seule dimension (la longueur), n'admet, par cette raison même, d'autre division que celle d'une ligne sans épaisseur ni largeur, et n'ayant d'autres parties que celles qui se succèdent, mais dont chaque partie n'a de divisibilité simultanée. Voyons, s'il n'y a rien dans l'expérience de conforme à une telle unité. — Cette expérience est bien la plus immédiate que nous avons; car c'est l'expérience que nous avons du *moi*, de notre sujet pensant. — Nous ne connaissons le MOI que comme une individualité, nous n'en éprouvons que les actions vitales, ou les actes, réunis dans le centre de ses sensations. Il nous est impossible de nous figurer le moi, qui est le support de tous les actes de penser, de vouloir, de sentir, autrement que comme l'acte qui en a la conscience, laquelle est elle même un acte, et qui ne connait de son existence que cette activité tou-

jours la même, une et identique. Ce ne serait pas seulement une contradiction de penser à un moi qui est étendu (la contradiction ne nuirait pas à une existence de trois dimensions), mais ce serait une contradiction, dont le sentiment immédiat éprouverait l'impossibilité, et par conséquent, contraire à l'expérience. C'est parce que nous éprouvons, qu'elle n'a d'autre quantité que la durée; et qu'il est impossible, d'en avoir une autre conception que celle d'une unité absolue. Dire que le corps est dans l'espace, et par conséquent le sujet pensant, qui anime ce corps, y est également, est une assertion qu'on pourrait avouer: car il ne s'agit pas d'affirmer ou de nier son existence dans l'espace, mais de savoir, si elle (*) occupe un espace. Les *atomes* et les *nomades* n'ayant, selon la fiction, d'autre quantité que la durée, n'occuperaient certainement pas la moîndre partie dans l'espace, qui ne serait pas = o.; mais ils séraient *dans* l'espace, et ils y seraient *sans* étendue, c. à. d., sans y occuper une partie et sans y être divisibles; et il ne s'agit ici que de l'indivisibilité.

§ 74.

Mais si le *moi* est privé de toute pluralité, on doit comprendre par cela, qu'il est privé de toute pluralité absolue; et nous savons par la même expérience intime, qu'elle a cette pluralité qui est synonyme de diversité, et ces variétes qui en sont la pluralité relative, sont les diverses modifications de notre intelligence.

Et cela nous conduit à examiner la seconde acception de *la quantité*, savoir la pluralité, qui, ainsi que l'unité peut être considérée et comme relative, et comme absolue.

§ 75.

Pluralité absolue.

En faisant la même remarque sur cette loi de la pensée, on voit déjà de prime abord, qu'ici il ne peut être ques-

(*) Si cette existence ou ce moi occupe un espace.

tion d'une pluralité relative, mais d'une pluralité absolue, qui par cela même exclut toute indivisibilité, en tout l'antithétique de la quantité du *moi*, qui exclut toute divisibilité. Cette pluralité est et ne peut être que la seule quantité possible des objets, la quantité inhérente à l'expérience externe ou objective.

S'il nous est impossible d'avoir une conception d'un *moi* composé de parties, d'une âme double, il nous est également impossible de penser, ou de nous figurer un objet composé de parties simples: toute étendue qui occupe un espace (je ne dis pas, qui *est* dans l'espace) est divisible à l'infini; un grain de sable aussi bien que la montagne dont il fait partie intégrante n'a de bornes dans sa décomposition. Tout y est *pluralité*, et puisque ce multiple ne cesse d'être multiple, comme l'espace même, l'unité absolue y est étrangére.

Comme l'unité absolue admet une pluralité relative, de même la pluralité absolue admet une unité relative, un nombre considéré comme un ensemble d'unités, une unité dans son rapport avec un nombre déterminé. Cela n'empèche pas de penser à un objet contenant des parties indivisibles: mais il nous manquerait une expérience pour cette assertion. — Nous pourrions considérer une âme matérielle, un *moi* corporel; mais une telle assertion serait privée de toute expérience.

Ce qui est absolu dans la pluralité diffère en cela de ce qui est absolu dans l'unité, savoir, que celle-ci n'est qu' une durée sans étendue, et que celle-là est une étendue jointe à sa durée.

Nous avons remarqué que la première acception ne s'applique qu'à l'expérience interne, et que la seconde n'est applicable qu'à l'expérience externe, dans un sens absolu; et nous verrons qu'il en est de même dans les trois autres catégories.

§ 76.

Cette analogie parfaite entre les trois acceptions des quatre catégories principales, et qui se trouve entièrement négligée dans la critique de Kant, est d'une grande importance dans les recherches de la philosophie critique, élaborée d'aprés ses propres principes fondamentaux. Et s'il y eut jamais une analogie dont le rapport exact et vigoureux peut valoir une démonstration, ce serait assurement cette analogie intrinsèque, inséparablement inhérente aux lois de la pensée; analogie, qui donne à la méthode critique [ou transcendante, Kantienne], le vrai point de vue de sa dualité.

Et cette analogie se montre avec la même évidence dans la troisième acception absolue de chaque Catégorie; conception, qui ne peut être appliquée ni à l'expérience objective, ni à l'expérience subjective, dans un sens absolu, dans la catégorie de la quantité.

§ 77.

La totalité dans un sens absolu.

Totalité, prise dans un sens relatif, se conçoit comme une pluralité réduite à l'unité. Tels sont les objets pris individuellement, comme cet arbre, ce cheval, cette planète, etc. Tel est aussi le sujet pensant considéré comme l'ensemble de toutes ses facultés. Un ensemble quelconque, comme une figure mathématique; un triangle, un cercle, etc.

Mais la totalité, prise dans un sens absolu, c. à. d. l'idée du grand tout dans l'unité infinie de son étendue, et de sa durée, n'est applicable à aucune expérience, et l'imagination la plus fertile en créations arbitraires de toute espèce, convaincue de la loi nécessaire de la pensée, et comme telle indestructible, chercherait en vain une représentation [une image, figure ou comparaison] analogue à cette conception; quoiqu'il faille avouer, qu'elle ne puisse se représenter non plus une totalité absolue limitée

Il en sera de même de chaque troisième acception, renfermée dans la table synoptique des lois de la pensée.

§ 78.

La Qualité et ses trois acceptions : *Réalité, Négation (de réalité), Limitation.*

Les lois de la sensibilité (le tems et l'espace), et celles de l'entendement, (les catégories) étant les premiers faits dont découlent toutes nos connaissances, au moyen de leur application à l'expérience, ont cela de commun, que les unes et les autres sont des notions pures; et que, comme le tems et l'espace, elles sont en outre des existences pures; les catégories peuvent être conçues comme telles, puisqu'elles sont inhérentes et inséparablement jointes au *moi;* et que le moi pensant et voulant les applique, soit aux objets, soit à lui-même. La quantité (catégorie) n'est pas, comme telle, partie du tems ou de l'espace, mais une conception pure, à laquelle le sujet et l'objet sont soumis. — Ces lois étant des notions primordiales de notre cognition, ne se prouvent pas. Elles sont en nous, et la certitude que nous en avons, provient de ce qu'il nous est impossible de ne pas les admettre, et quelles sont pour nous d'une telle évidence que le contraire est impossible. Les quatre Catégories ou conceptions primitives (conceptus seminales) (*) sont de cette nature. Nous ne pouvons penser à un objet ou à un sujet qui n'aurait pas une quantité.

Mais une quantité, qui ne serait qu'une quantité étendue, ou durée, ne serait pas encore un objet; ce serait la représentation d'une figure géométrique, ou un nombre. Pour être objet ou sujet, il lui faut un *contenu*, qui en est la réalité (positive, négative, ou l'une par l'autre limitée). Avant que d'examiner ces trois acceptions (qui sont nécessaires dans un sens absolu, ou dans un sens relatif), rappelons nous que les quatre conceptions fondamentales ont cela de

(*) Conceptions qui sont comme les *semences* de toutes les autres.

commun entre elles, que leur première acception est toujours nécessaire dans un sens absolu, dans son application au MOI; la seconde absolue dans son application aux *objets;* et que la troisième n'est applicable ni aux *objets* ni au *sujet*, dans un sens absolu, mais seulement dans un sens relatif.

Commençons par la réalité, sans la distinguer encore dans ses differentes manières de la concevoir.

En consultant les organes, au moyen desquels nous obtenons des sensations, sans avoir égard à leur état absolu ou rélatif, nous connaissons six réalités intuitives et objectives, le palpable, la sensation que nous avons de notre propre objet (notre corps), le son, la saveur, l'odeur, et la plus intuitive de toutes, la couleur; intuition opposée au sentiment que nous avons de notre moi, en commençant par celles qui proviennent des impressions objectives.

Elles sont toutes réelles pour nous: car elles sont formées par notre manière de percevoir les impressions que nous recevons.

Il ne faut pas les confondre avec les qualités des objets, considérées comme phénomènes hors de nous, et encore moins comme qualités des objets en eux-mêmes.

Il n'est pas besoin de dire, que nous ignorons les qualités qui forment la réalité des noumènes; mais il est bon de remarquer, que nous ne savons pas même les qualités des objets phénomenaux, et qui sont, par cette raison, pour nous des qualités négatives; et ce sont ces qualités dont l'ensemble constitue la reálité inconnue des objets; mais qui, toute inconnue qu'elle est, ne laisse pas d'être le fond, la base et, à la fin, le contenu de la quantité objective. Or cette quantité, comme nous l'avons vu dans l'examen de la seconde acception de la quantité, savoir: *la pluralité absolue*, est l'indivisibilité à (*) l'infini dans l'espace. Le contenu de cette divisibilité sans bornes, nous le

(*) Je crois que l'auteur s'est trompé ici dans l'emploi de ce mot; et qu'il faut lire: *la divisibilité à l'infini.*

connaîtrions, si nous savions ce que sont les cinq ou six sensations des modifications de notre sens externe, abstraction faite de la réaction du MOI; c'est alors que nous saurions ce que sont les impressions qui reveillent l'attention reágissante, pour en former les sensations; maintenant, que nous ne percevons point ces impressions dans leur isolément, nous ne jugeons des qualités objectives, que d'aprés les sensations qui s'y rapportent; c. à. d. nous en percevons la dualité dans la réunion des deux élémens, qui la constituent; leur passivité dans leur rapport avec les objets, et l'élément actif dans leur rapport avec notre sujet percevant·

Ces qualités ne nous sont donc connues en dernière analyse, que par notre sens interne, qui est de la [d'une] nature active, spontanée; ce qui n'empêche cependant pas, que nous ne les attribuions aux objets, et que nous ne voyions dans leur ensemble la réalité objective.

Les impressions que nous percevons par le sens interne nous fournissent également des sensations, lorsqu'elles ont subi la réaction du *moi* qui les perçoit; avec cette différence, que celles-ci affectent la conscience intime d'une manière immédiate; tandis que les autres y sont produites par une causalité externe, qui considérée en elle-même n'est ni vision, ni audition, ni tout autre sensation sensuelle externe.

Mais cette causalité hors de nous, par laquelle nos organes, et au moyen de ceux-ci, notre conscience réfléchissante est affectée, appartient aux objets, qui pour être causes des impressions doivent contenir eux-mêmes des qualités, des propriétés, qui sont, dans leur réunion, la réalité objective?

Nous sommes bien loin de vouloir le nier; mais même en l'avoúant sans reserve, nous sommes bien forcés d'y ajouter, que nous ne les connaissons pas; ces propriétés de la matière, que nous lui attribuons, sont, dans leur isolément, des quantités négatives pour nous. Nous ne connaissons que les sensations, qui dans la supposition d'une causalité hors de nous, ne sont qu'une réalité mixte. Si

nous disons d'une matière, qu'elle est blanche, chaude, aigre, suave, douloureuse, verte, rude, etc. cela ne peut significer, que: cet objet, cette matière possède des propriètés, qui reveillent en nous les sensations du blanc, du chaud, de l'aigre, etc. Nous conferons [accordons, souffrons] cependant ces locutions: «ceci est blanc, aigre, doux, sonore, etc." (de même que lorsque nous disons, que le soleil se lève, se couche, etc., etc.), il nous est même impossible de ne pas reporter les sensations des qualités des objets hors de nous.

Cela cependant ne doit pas nous porter à confondre (avec les Idéalistes Berkley, Maupertuis et d'autres) les propriétés qualitatives des objets, qui sont les causes objectives ***des couleurs***, ***des sons***, ***des saveurs***, etc, avec ces propriétés des choses visibles et tangibles, qui constituent leurs formes extérieures, p. c. les cubes, les sphères, leur mobilité, qui ne sont pas des propriétés qualitatives (*), mais quantitatives, auxquelles nous appliquons la catégorie de la pluralité absolue. Cette cire, (dont la forme soit cube, sphère, etc.), qu'on pourrait changer en mille formes, sera toujours la même matière. Mais il ne faut pas non plus les confondre avec les propriétés qualitatives des objets, qui, quoique négatives, et correspondantes à la seconde acception (négation), n'en sont pas moins ***des qualités***, mais des qualités inconnues, des quantités occasionnantes (†). Je ne les connais pas, mais je les juge telles, je me les imagine comme inhérentes non pas au MOI, mais à ce que je nomme matière; et d'après la Catégorie de la qualité, il m'est impossible d'en juger autrement: car, si cette ***étendue*** me donne la sensation de la couleur verte, il faut bien que cette ***étendue***, hors de moi, possède la propriété, qui me la fait voir comme telle. Ici le ***criticisme*** distingue entre l'objectif et le subjectif de toutes les

---

(*) Par analogie d'après le Latin *qualitativa*, *quantitativa*.

(†) Qui sont ou contiennent les causes d'autres qualités.

sensations possibles. — Nous avons en notre sens interne la prédisposition de concevoir les différentes impressions de notre sensibilité conformes à chaque espèce d'impressions; cette prédisposition est une anticipation, le προληψις (comme l'appelle Epicure), qui fait la qualité *sentante*, et se rapporte à la qualité sentie, non pas comme *l'étendue* à l'espace; mais comme l'occasionné à ce qui *occasionne*. Ces propriétés occasionnantes sont donc des qualités négatives.

§ 79.

Réalité positive, absolue.

Dans cette anticipation, qui réside dans toutes les facultés spontanées du moi, et qui ensemble forment la réalité du MOI, et qui émanent du sentiment intime comme autant de modifications du sens interne, est [se trouve] la réalité positive, opposée à cette réalité négative, qui n'a de positivité, que par la réaction de la première. On ne peut donc la concevoir que comme *réalité absolue*. Si la *réalité absolue* n'ayant d'autre quantité que la durée, renferme l'existence individuelle du moi; *la réalité absolue* qui dans l'activité anticipante de sa receptivité soumet les impressions objectives à sa loi qualitative, est l'essence, la nature particulière du sujet, sentant, pensant, voulant, etc. Comme quantité individuelle, indivisible, et comme qualité dans le cours de sa durée identique. Première acception de la quantité du sujet. Mais quelle est donc *la réalité négative* du moi, dans un sens relatif? Elle se trouve, sans contredit, dans ces qualités sensuelles, qu'elles perçoit non des objets hors de lui, mais de son propre objet, la réalité du corps, dont elle est l'âme. Et ce sont précisement ces sensations, qui font les réalités positives du corps, dans un sens relatif.

§ 80.

Réalité négative dans un sens absolu.

Cette seconde acception, comme la seconde acception de la quantité, se rapporte aux objets. Elle contient l'essence des objets, la négation de ce que les sensations paraissent attribuer aux objets, en tout le contraire de la réalité absolue. Leur realité pourrait être considérée comme idéalité, si ce terme pourrait avoir la signification d'essence, ou nanature mixte, parce que la réalité inconnue des objets n'est appréciable que dans ces deux rapports opposés l'un à l'autre. Il n'y a rien d'identique dans la dualité de son essence. Dépendantes des cinq ou six modifications des organes par lesquelles les impressions passent pour arriver à la conscience, nous ne pourrons les concevoir, sous ce rapport comme passives. Ces qualités sont positives dans un sens relatif, en ce qu'elles sont inséparables de la réalité matérielle des objets.

§ 81.

Limitation réciproque des deux espèces de réalité.

Reste la troisième acception de la qualité, savoir la limitation, ou la détermination réciproque des réalités.

Cette *acception* exprime la seule réunion pensable (*) de la *réalité avec* sa *négation.* Dans un sens relatif c'est la réunion de la *qualité* que nous attribuons aux objets dans nos sensations objectives, avec les qualités (propriétés) actives de l'entendement. Mais cette réunion, qui est une acception nécessaire de la réalité dans notre entendement, n'est applicable à aucune expérience. Elle reste vide comme la totalité absolue de la quantité. Ce serait la réunion de la nature objective (en physique) et de la nature subjective

(*) Mot nouveau: ce qui peut être pensé, ce dont on peut se former une idée ou ce qui peut entrer dans la pensée.

(en morale); réunion, dont il nous est impossible d'avoir la moindre expérience.

Une *limitation* cependant, qui ne serait que relative, n'est pas seulement conforme à l'expérience objective, mais nous la rencontrons partout dans la nature physique et morale, et par conséquent dans l'expérience subjective, tout aussi bien que dans l'expèrience objective; pas moins dans toutes les polarités jusqu'à présent découvertes, que dans les êtres organisés et dans notre propre organisation, où ce qui est subjectif est limité par l'objectif et *vice versa*, surtout dans les sensations, dans lesquelles les impressions, que nos organes reçoivent passivement sont limitées par la réaction de notre sujet percevant. — Cette réunion existe, et ne pourrait exister autrement que par ces qualités subjectives, opposées à celles qui ne sont qu'objectives. La réunion de ces deux espèces de qualités, qui se limitent les unes les autres, quoique d'une nature mixte, est pour nous l'univers visible. C'est dans cette rénnion de polarités (s'il est permis de s'exprimer ainsi), que résident les lois dynamiques de ce que nous appelons matière, lois soumises au jugement de notre intelligence et par lesquelles nous forçons, pour ainsi dire, la nature à répondre à nos questions, surs, comme nous le sommes, qu'aucune de ses reponses ne sera contraire aux lois de notre entendement, lois, qui président à toutes nos recherches expérimentales; lois qui nous font assez souvent deviner d'avance les *analogies*, qui se trouvent entre les résultats de ces expériences et les résultats que nous en avons présumés.

La Catégorie de la qualité, que Kant considère à bon droit comme une quantité, mais seulement comme une quantité intensive, distincte de la quantité extensive, qui est la quantité proprement dite, est la conception, que nous avons des degrés d'une sensation quelconque. Toute

sensation, qui nous représente une réalité est une grandeur croissante depuis zéro jusqu'à un certain degré et qui, réduit à zéro dans sa décroissance, tombe au dessous de zéro et devient par là une sensation contraire à la première, qui, de même que la sensation, dont elle est la négation, peut s'augmenter par dégrés; p. e. la chaleur diminuée jusqu'à zéro obtient des degrés dans sa transition au froid; et il en est de même de toute réalité susceptible d'une telle transition.

§ 82.

RELATION.

1. Substance et accident. 2. Cause et effet. 3. Réciprocité, (influence réciproque).

Commençons par *la substantialité*, qui est la relation, le rapport entre *la substance* et *les accidens*, ou dans les termes de l'ancienne école, entre *le sujet* et *les predicats*. Dans l'une et l'autre expression, l'entendement énonce une conception fondamentale, qui pose en principe *apodictique* et *nécessaire*, que la réalité, c. à. d. les qualités réunies de quelque chose se rapportent nécessairement à une existence, dans laquelle ces qualités résident; cet énoncé de notre entendement est une LOI de la pensée: car il nous est impossible d'admettre des QUALITÉS, sans un objet ou sans un sujet; auxquels elles soient *inhérentes*. Il en est, (comme nous avons vu, que ces *qualités* connues ou inconnues ont subi par nos organes des modifications) qui se rapportent au MOI, qui voit, écoute, touche, goute et flaire; mais dans tous les cas, et quelques puissent être ces qualités en elles-mêmes, ces dernières, quoique inconnues, ne se trouvent pas dans le sujet qui les perçoit, mais dans la chose plus inconnue encore, qui porte, qui possède ces qualités. On est convenu de nommer cette chose SUBSTANCE, et les manières, dont cette substance se manifeste, ACCIDENS. — Ces accidens changent, s'altèrent, se modifient dans la nature;

ils sont, et l'expérience objective nous l'apprend, dans un flux [et reflux] continuel. L'eau par ex. se change en glace, qui se refond en eau, devient vapeur, entre dans les compositions d'autres réalités; devient aliment, chyle, sang; il en est de même, de mille autres matières, et de ce qu'on nomme substances sans être subsistances, telles que nous concevons la *substance.* Et la nature, telle que nous la connaissons, ce *flux* et ce *reflux*, sans consistance permanente, n'a rien de cette stabilité immuable que nous attribuons à ce qu'on conçoit comme *substance.*

Il nous est impossible de *penser*, de nous *imaginer*, que tous ces changemens successifs dans l'univers matériel s'opèrent, sans qu'il y aît dans la nature une substance permanente, subsistant en elle-même et invariable, au milieu des vicissitudes qu'éprouve tout ce qui n'est qu'accidentel et contingent.

Les matérialistes conséquens ont nommé cette substance permanente, au milieu des metamorphoses qu'elle subit dans l'univers, base immouvante de la *matière* éternelle; et, dans leur supposition, que les objets le sont dans leur état nouménal (†), ils ont bien raison de la nommer ainsi; puisque dans la nature il n'y a pas *d'idée* plus générique et plus générale que celle de la *matière:* car s'il y a dans la nature quelque chose d'existant en lui-même, qui change dans les accidens et qualités, dont le fond est immuable et identique, et qui reste le même, malgré les altérations qu'il subit; il faut bien admettre une base ou support matériel, fort de sa propre existence; et cette matière substantielle sera donc, d'après cette loi de notre entendement la *matière* fondamentale de toute réalité variable. — Et cela nous conduit à cette loi de la nature, que Lucrèce a si bièn décrit dans un seul hexamètre:

Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (*).

(*) [Rien ne peut naître de rien; rien ne peut rentrer dans le néant.]

(†) Ne sont point des phénomènes.

Voilà donc une *base*, un substrâtum, existant en lui-même et par lui-même, au milieu de toutes ses modifications altérables. — Et c'est une loi de notre intelligence, puisqu'il nous est impossible de penser le contraire. — Mais cette loi, cette conception ne prouve rien, si non que cette substance universelle ne se retrouve pas dans l'expérience objective; c. a. d. que la nature ne nous offre rien, à quoi [auquel] cette loi puisse être appliquée.

Et certainement dans l'expérience externe (la seule que Kant admet pour y [à cette loi] être soumise) nous ne connaissons rien qui soit permanent; tout change; et de la *matière* (qui n'est qu'une réalité objective) nous ne connaissons que les *qualités* revêtues des cinq ou six modifications de notre manière de percevoir. Nous disons: qualités des 5 ou 6 modifications, car outre la sensation que nous percevons (v. § 79) des corps hors de nous, nous éprouvons des sensations de notre propre corps, telles que la douleur, la volupté, etc.

Mais si l'expérience objective est ici en défaut, l'expérience subjective ne nous offre pas seulement cette permanence identique, qui au milieu des accidens et des qualités variables de nos volontés, pensées, désirs, jugemens, etc., reste la même, savoir le MOI lui-même, la conscience que nous avons de notre existence; mais, sans cette expérience subjective, il nous serait absolument impossible de nous figurer une intelligence quelconque, qui soit la base immuable de toutes ces actions et de toutes ces passions.

La série de nos pensées, de nos velleïtes, etc., que nous connaissons comme les qualités réelles du moi, et les variations accidentelles de l'être qui pense, se trouvent dans un flux [un mouvement] continuel; rien n'est en permanence depuis notre naissance; mais le sujet, la conscience que nous avons [du sentiment] que c'est nous qui pensons, que c'est nous qui voulons, que c'est nous qui subissons toutes ces mutabilités [mutations] contingentes; cette conscience du MOI n'est sujette à aucun changement nous sa-

vons (et la mémoire nous le répète toujous) que depuis le tems d'où nous nous souvenons des premiers instans de notre vie, jusqu'au moment où nous nous rappelons ces momens passés, cette existence a été toujours le même MOI; non pas un autre MOI, ni un autre objet, mais la même conviction *identique* à laquelle s'attachent toutes les variations tant subjectives qu'objectives que le sujet pensant a subi. — Voilà donc encore la premiére acception de la relation, qui n'est applicable qu'à l'expérience subjective. Le moi se reconnait comme substance, non-seulement de ses propres accidens, mais encore dans ce qui est contingent dans l'expérience objective; car nous savons qu'au milieu des vicissitudes qu'éprouve notre corps, qu'au milieu même des fluctuations de nos opinions et de tout ce qui tient à notre caractère individuel et au développement de nos facultés intellectuelles, au milieu des variations de l'univers sensible, depuis notre enfance jusqu'au tems présent, le MOI, qui a accompagné et qui accompagne sans interruption tous ces changemens et toutes ces variations, n'a pas varié dans le sentiment de son identité, que c'est toujours la même conscience avec le moi, qui se ressent, qui se souvient, et qui est convaincu que lui seul est stable dans cette vaste mer d'instabilités. Ce moi, unité absolue, par rapport à la quantité; réalité positive absolue, quant à la qualité; est encore *identique* et substantielle dans un sens absolu, d'après la première acception de la relation catégorique.

Il est vrai pourtant, que nous ne pouvons nous abstenir de supposer aussi une différence réelle de substantialité et d'accidentalité dans les objets; il est vrai que nous prêtons à la matière une base permanente, stable et durable; une existence autre que celle d'un MOI; et cela prouve, que cette conception de substantialité est un principe général et nécessaire de notre entendement. Mais, quant aux objets, c'est une conception vide.

§ 83.

Nous concluons donc, d'aprés ce qui vient d'être dit, que la *substantialité* des objets n'est que *relative*, tandis que dans le *moi*, elle est absolue, puisque ici la conception est unie à l'expérience du sujet. C'est la substance qui se reconnait comme *substance per se.* Elle se pose dans son développement par l'acte de sa spontanéité, comme principe agent, et telle qu'elle se perçoit dans son expérience immédiate, agent constituant de toutes les qualités qui émanent d'elle; la base vitale de tout ce qui est soumis à cette Spontaneité, se dit: — c'est à moi que je dois l'imputer, tout ce qui s'y trouve de méritoire ou de blâmable; c'est à moi seul qu'il faut l'attribuer."

Mais nous ne sommes pas encore parvenus à ce degré de développement du moi, requis pour traiter de sa personalité, et de la liberté morale de la substantialité personnelle. — Passons à la seconde acception de la relation.

§ 84.

La Causalité (dans son rapport avec l'effet).

La première acception de la relation est le rapport entre les accidens et la substance, dont ils sont les inhérences. Dans l'expérience objective, cette substantialité, quoique présumée, est inconnue, et l'on ne connait que ce qui est accidentel: là c'est donc le rapport du connu à l'inconnu. Dans l'expérience subjetive, au contraire, cette conception est applicable aux inhérences du moi substantiel; le rapport de la substantialité personnelle avec ses qualités intellectuelles. La substantialité n'est donc dans la science physique qu'un x inconnu, qu'on suppose comme invariable de sa nature. Dans son rapport avec les accidens connus et même en postulant une substance comme support de la matière, elle n'y pourrait se supposer que comme nouméne; — substance nouménale, substratum d'accidens phénomenaux.

La causalité, au contraire, qui est le rapport entre la cause et son effet, est entièrement, et dans un sens absolu, dans l'expérience objective.

§ 85.

Il en est de la loi de la causalité comme des autres lois de l'entendement. — Il n'est pas possible de la prouver, pas plus que les autres conceptions fondamentales; on est contraint de l'admettre parce qu'il est impossible de penser le contraire.

§ 86.

De toutes les lois de notre intelligence, la causalité est celle qui parait la plus vigoureuse, même au simple bon sens, et au sens commun, non pas parce qu'elle est plus évidente et plus apodictique que les autres, considérées à part soi [isolément], mais parce que sans elle il n'y aurait pas de raisonnement possible. Le pourquoi? d'une chose, d'un objet, d'un évènement, est tellement nécessaire qu'on pourrait le considérer comme les premières questions de l'enfant. Sans cette loi, la Logique ne serait qu'un vain mot en la considérant comme science des argumens: qui dit cause, dit raison. Dans tout syllogisme, la conclusion est l'effet des prémisses (*). La raison étant la faculté de déduire des principes géneraux les conséquences particulières; on pourrait dire, qu'elle est la faculté de déduire les effets raisonnés des causes de notre intelligence.

§ 87.

Cependant Hume a nié la causalité comme principe, ne la considérant que comme une vérité adoptée par l'expé-

(*) Du Latin praemissae; les deux énoncés d'une assertion hypothétique ou conditionnelle dont le premier contient la *conséquence* de l'hypothèse; le second admet *la condition;* d'où la conclusion suit nécessairement, si le rapport entre la condition et l' effet est nécessaire.

rience, et il a défié tous les métaphysiciens, de la prouver comme nne vérité fondamentale, indépendante de l'expérience. Et en vérité, il pouvait défier en toute sécurité tous les philosophes du monde. Car comment la prouver? Comment prouver une première vérité quelconque?

En voulant la prouver, on devrait déjà supposer la causalité, dont découle le principe: *tout changement doit avoir une cause;* et ce ne serait pas une vérité première, si l'on pouvait la prouver: car en la prouvant on prouverait que le principe dont elle serait produite serait cette vérité première, et la causalité une vérité en sous-ordre [une vérité sécondaire ou dérivée].

§ 88.

Ce qui est le plus remarquable dans les raisonnemens du plus grand des sceptiques, c'est qu'il a employé les argumentations les plus subtiles pour rejéter la causalité comme principe; et qu'en analysant ses argumens, nons voyons qu'il tâche de prouver par le principe de la causalité elle-même, que la causalité n'est pas un principe; et c'est ce qui arrivera toutes les fois qu'on essayera de prouver une conception primordiale.

§ 89.

Au reste, il a tort de dire que l'expérience nous a fourni l'idée de cause et d'effet. Convaincus *à priori*, que tout doit avoir une cause, sans savoir toujours ce que c'est que cette cause, nous faisons des recherches, non pour savoir, si elle existe, mais pour savoir ce que c'est que cette cause. L'expérience il est vrai nous fait voir que *A* par ex. est la cause de *B*, mais sans la notion *de cause* nous verrions bien que, lorsque *A* est donnné *B* suivra régulièrement; mais de ce que *B* suit, il ne sera pas pour cela l'effet de *A;* il pourrait suivre mille et mille fois; cela rendrait très problable que *A* est la cause de *B;* mais le doute seul sur l'assertion, si l'on doit la considérer comme

suite contingente ou bien comme cause, prouve par cela même, que l'on distingue celle-ci de celle-là. Pour que la chose qui suit, soit l'effet de la chose qui précède, il lui faut ce rapport, qui ne peut être conçu que par la liaison nécessaire et absolue de cause et d'effet. — L'expérience nous apprend bien ce qui est: mais non pas ce qui doit être nécessairement.

§ 90.

C'est cependant parce que l'expérience externe est entièrement en harmonie avec cette loi de notre intelligence, et que cette conception doit y être nécessairement appliquée, que nous la considérons dans cette expérience objective dans un sens absolu. Ce n'est pas seulement qu'elle y est partout applicable, mais qu'il est absolument impossible à l'imagination la plus arbitraire [la plus effrénée ou libre] de se figurer un objet, qui ne soit pas le produit d'une cause; ni une cause, qui ne produise un effet. Elle s'applique avec une évidence apodictique aux situations de l'univers, à la totalité objective du grand tout. Il ne nous est pas possible de concevoir sa situation présente [actuelle] autrement que comme l'effet nécessaire d'un passé qui l'a précédé immédiatément; et ce passé, que comme un effet d'un passé plus reculé encore, et toujours en reculant de cause en cause, à l'infini. De même la situation présente (*) de toute la nature objective est la cause de sa situation future; celle-ci [de nouveau] de celle qui succède dans un lointain sans horizon [dans un avenir sans bornes ou illimité]. Nous avons l'idée de contingence comme le contraire de nécessité; mais alors même nous aimons à savoir, pourquoi il nous parait comme un accident pur.

De tout ce que nous appercevons, nous voulons savoir *le pourquoi?* Et sans savoir toujours *ce pourquoi*, nous ne pouvons nous imaginer que le moindre changement, qui

(*) L'état actuel.

arrive, soit privé d'une cause. C'est donc une conception fondamentale et dans le sens le plus absolu, une loi de la nature et de l'expérience objective. — L'idée d'un accident pur, d'un effet sans cause, comme une apparition d'un autre monde, ferait peur aux enfans. Et le vulgaire croirait à un miracle. Cette idée nous conduirait, comme nous le verrons dans la suite, à ces antinomies sans nombre, qu'il est impossible de résoudre; et elle est impossible dans la sphère des phénoménes de l'expérience objective. — Il faudra revenir à cette conception, en traitant des antinomies.

§ 91.

Mais en est-il aussi de même dans l'expérience subjective? Sans aucun doute; mais il en est comme de la loi *de substantialité*, qui est bien applicable à l'expérience externe, mais seulement d'une manière relative. De même la conception fondamentale de *causalité* (le rapport entre cause et effet), loi suprême de la nature physique, s'applique, et doit s'appliquer à *la nature morale*, mais uniquement d'une manière relative. Dans la nature physique, telle que nous la connaissons par l'expérience, chaque *cause* est *l'effet* d'une cause antérieure. Il nous est impossible de nous figurer un état présent du monde, qui ne soit pas l'effet nécessaire d'un état passé, lequel, à son tour, ait été le produit [le résultat ou la suite] d'une situation causante (*), qui l'a précédé.

§ 92.

Mais le MOI, tel que nous le reconnaissons, cette unité identique et substance personnelle, considéré comme agent libre de ses propres actions ne peut être compris que comme cause, qui n'est pas effet de ses actes volontaires. Chaque acte de ma volonté ne reconnait d'autre cause que *le moi*

(*) Qui a la nature de cause, qui produit par une cause quelconque.

qui l'a voulu. C'est l'expérience intime qui me l'assure. J'ai la conviction immédiate de moi-même, que les actes, qui dépendent de ma volonté ne peuvent être qu'á moi, moi seul. Par. ex.: j'assiste un malheureux, qui implore mon secours, et la cause de cette action, c'est MOI. Je lui refuse mon assistance, et la cause de ce refus c'est encore MOI. J'ai été libre de faire cet acte ou de ne pas le faire, et je ne reconnais aucune cause hors de MOI, qui m'a forcé à vouloir.

§ 93.

Si cette expérience intime me trompe, si, d'accord avec une doctrine mystique, voulant m'élancer par la pensée au dessus de cette expérience interne, je veuille attribuer cette *volition* (*) à une canse qui ne soit pas MOI; je devrais encore ajouter à cette pensée absurde, que cette cause supérieure au MOI aît voulu en dedans de MOI: car même dans ce cas mon action serait une action voulue [que l'on a voulue], je devrais donc avoir recours à une cause voulante, c. à. d. à un MOI inconnu, qui se serait manifesté au moi *connu*. Dans un tel système, le sujet voulant ne serait que déplacé, et ce serait toujours encore un MOI, un agent libre, qui ne serait pas le mien.

Mais il y a une autre objection contre le libre arbitre.

Le Matérialiste pur, qui n'admettrait qu'une causalité absolue, defendrait cette (†) causalité supposée dans l'exemple proposé. Vous avez voulu secourir; dira-t-il, mais on ne peut vouloir sans y être déterminé par un motif quelconque; et ce motif, quelqu'il puisse être, a été la cause, qui a fait, que vous avez voulu.

Il faudra bien en convenir; car une action sans motif ne serait pas même une action; ce ne serait qu'une opération produite par une cause aveugle, comme celles qui dépendent des lois de la nature physique. On scait où tendrait

(*) Acte, par lequel la volonté se détermine à une chose.

(†) Cette causalité qui est contraire au libre arbitre.

cette opposition, qui, si elle pouvait prouver quelque-chose, ne serait pas dirigée contre la causalité subjective, et comme telle relative; — mais contre la liberté de cette causalité Spontanée. On veut prouver, que ce libre arbitre est privé d'une liberté pure et absolue. On pourra l'avouer, mais qu'en suivra-t-il? Il en suivra, que cette causalité relative a cela de commun avec la causalité objective et absolue, qu'elle ne peut opérer sans être déterminée; mais il ne s'agit pas de cela, mais seulement de savoir, si la causalité voulante choisit elle-même le motif et le but de l'action qu'elle se propose. L'objection contient tout au plus un argument contre une conviction intime. Mais (s'il était besoin de prouver ce que nous savons par l'application d'une Catégorie à l'expérience subjective) cette objection même prouverait, que la causalité dont il est question, suppose une détermination, qui est en tout l'opposé de la détermination de la causalitê absolue. Car qu'est-ce qu'un motif, soit louable, soit blâmable, ou bien indifférent? C'est un but, que nous voulons atteindre; mais ce but qui, s'il est rempli par l'action objective, par laquelle nous voulons l'atteindre, est l'effet de l'action, en est à la fois la cause. Ici donc l'effet, au lieu de suivre, précède l'action, employée par nous comme moyen; et ce moyen aussi bien que le *but* est notre ouvrage: nous avons choisi l'un et l'autre, et ce choix même entre plusieurs raisons qu'on pourrait avoir pour faire ou pour ne pas faire, pour employer tels ou tels moyens, nous ne pouvons le percevoir dans notre expérience subjective que comme des actes Spontanés d'une volonté; et au lieu de penser un rapport entre cause et effet, je pense (en dépit de tout raisonnement dialectique) un rapport entre *moyen* et *but*, et j'y trouve cet inverse, que le *but* qui est ici *cause*, suit le *moyen* qui est *effet;* tandis que dans la causalité objective et absolue, la cause ne peut être répresentée que comme antérieure à l'effet.

Nous verrons, par la suite, quelle lumière cet inverse

répend sur l'espèce de dualisme inextricable de notre intelligence.

§ 94.

La réciprocité.

(CONTENANT LE PRINCIPE DE COMMUNAUTÉ D'ACTION ET DE RÉACTION.)

Cette troisième acception, qui s'annonce déjà dans la troisième acception de la réalité (*la limitation*) est l'influence mutuelle que les accidens d'une substance exercent les uns sur les autres. Dans un sens relatif ils se manifestent dans *l'expérience* subjective et objective. Suivant cette loi tous les objets simultanément existans dans l'espace sont conçus comme exerçant une influence causale les uns sur les autres; il est au moins conforme à l'expérience bornée que nous percevons des différentes matières agissantes et réagissantes réciproquement, de nous figurer l'ensemble de la nature, la grande substance matérielle, stable et permanente, qui remplit l'espace ou qui est limitée dans l'immensite de l'espace, régi [dominé, modifié] par les forces actives et passives, qui dans leurs rapports mutuels s'influencent d'après des lois également stables, lois auxquelles la matière obéit aveuglement sans pouvoir les enfreindre, lois, d'où l'idée de liberté est exclue, où elle est étrangère: car en l'y admettant elles ne seraient plus des lois objectives; et la présence d'un libre arbitre rendrait la science physique nulle.

Uné autre réciprocité relative est celle qui remplit notre expérience subjective, qui comprend tous les faits de notre conscience, les lois de la pensée, tous les désirs et toutes les velléités (*), dans leurs rapports avec la volonté. Toutes ces facultés réunies par la pensée dans le vaste domaine de notre imagination sont entre elles dans une confluence [con-

(*) Volonté faible et sans effet.

flict] d'activité et de passivité [et d'action reçue; d'action que l'on a subie] continuel; nous y voyons le grand et sublime objet d'une psychologie, base de toute philosophie possible, puisque c'est dans elle, que nous pouvons trouver toutes les modifications dont l'ensemble forme la possibilité du savoir humain.

Dans un autre sens relatif, nous savons par une expérience également objective et subjective, la totalité des personalités, soumises à des lois morales qu'on peut transgresser, une totalité relative morale, mais dont chaque sujet serait indépendant de toutes les autres personalités coexistantes; ces sujets ne forment entre eux qu'un confluent d'actions et d'agens sans autre loi suprême que celle qui commande de vouloir et d'agir suivant des motifs et des buts, qui doivent être considérés comme règles constantes législatives d'êtres doués de raison.

Ici s'annoncent deux mondes très distincts l'un de l'autre, se trouvant dans un rapport mutuel; mais dans un rapport de nos deux expériences, dans un sens absolu; le rapport également au dessus de ces mondes serait même au dessus de l'imagination la plus téméráire [la plus audacieuse, la plus forte]. L'acte de les penser réunis [ces deux mondes] dans un rapport mutuel, tel que l'exige *la conception fondamentale* de la RÉCIPROCITÉ, dépasse toutes les bornes de notre intelligence et celles de nos *deux* expériènces. Au lieu d'admettre un tel rapport, la raison y voit, au contraire, l'opposé de toute *relation;* deux univers qui nonseulement se repoussent, qui, s'ils étaient possibles, s'entredétruiraient, et qui rendent même l'idée d'une totalité et de substantialité impossible. Il ne peut y avoir qu'un seul tout, même en excluant la réciprocité voulue par cette troisième acception. Car une totalité, à laquelle on voulût joindre une autre totalité, ne serait qu'une totalité relative, telle qu'une pluralité, reünie en une indivisibilité également relative.

§ 95.

Ici le dualisme antinomique commence à se prononcer avec plus d'évidence; et l'on entrevoit déjà le développement de ce dilemme, qui en sera le résultat; savoir: de deux choses l'une, — ou tout est matière, et le MOI n'est qu'une illusion produite par le monde matériel; ou bien tout est MOI (esprit, intelligence pure), et le monde matériel n'est que le produit nécessarire du MOI universel et absolu, dont tous les autres MOI ne sont que les modifications accidentelles de la seule substance, qui est l'unité identique de la totalité dans un sens absolu. Ce serait bien là la substance de Spinosa, le Dieu de son systême éminemment dogmatique: *praeter Deum, nulla dari neque concipi potest substantia* (*). Substance qu'on trouve différemment modifiée dans la philosophie de Schelling et de Hegel. Mais, *ou* le dualisme reste sans solution, comme dans tous les dogmatismes, avant et après Kant, *ou* il faut, que de l'une ou l'autre manière le dualisme puisse être considéré comme apparent.

§ 96.

Après cette exposition succincte des trois catégories, il ne nous resterait, que d'analyser la quatrième catégorie (savoir celle de la modalité), qui, ainsi que les trois précédentes, renferme trois acceptions. Mais comme ces trois acceptions sont tellement divergentes, en quelque sorte essentiellement distinctes des autres principes fondamentaux, auxquels cependant ils doivent s'attacher; et que, pour être mieux comprises dans leurs rapports avec l'ensemble des autres notions catégoriques, il sera plus convenable, d'en récapituler préalablement les points principaux, et comme les trois, à chaque acception des autres catégories, et des principes qui en découlent; nous remplacerons pour cet effet

(*) Excepté Dieu, il ne peut y avoir d'autre substance; l'on ne peut pas même en concevoir d'autres.

table des catégories par une autre, où les premières et les sécondes acceptions se trouveront résumées dans autant de cadres distincs.

§ 97.

Le rapport des trois acceptions catégoriques de la relation aux deux expériences.

A. L'acception catégorique de *substance* et de ses *inhérences*, dans un sens absolu, n'est pas seulement applicable à l'expérience subjective ou interne; mais elle est tellement identifiée avec cette expérience, qu'il est impossible de l'en séparer dans l'acte de la pensée; tandis qu'elle n'est que relative dans son rapport avec l'expérience objective.

B. L'acception catégorique de *cause* et *d'effet*, dans un sens absolu, ne peut être appliquée qu'à l'expérience objective ou externe; et de même que la *substantialité* n'entre point dans l'expérience objective, que dans un sens relatif, de même aussi *la causalité* ne se lie à l'acception de substantialité, et en général à l'expérience subjective, que dans un sens relatif.

C. L'acception catégorique de *l'influence réciproque d'action et de réaction*, dans un sens absolu, ne peut être appliquée ni à l'expérience subjective, ni à l'expérience objective; elle ne se trouve conforme à l'une et à l'autre que dans un sens relatif, et modifiée d'après la nature de ces deux expériences.

§ 98.

D'après cet exposé, la table des catégories pourrait se diviser, quant aux trois premières conceptions primordiales, dans l'ordre suivant, et sous leurs rapports avec les trois differentes acceptions. Cette division serait d'autant plus naturelle, qu'elle serait mieux adaptée à se lier avec les

deux expériences, aux quelles ces acceptions sont applicables. Ces acceptions seraient en outre plus rapprochées entre elles et plus propres à être confrontées avec les trois acceptions de *modalité*, qui y sont analogues.

§ 99.

TABLE DES ACCEPTIONS CATÉGORIQUES.

PREMIÈRES ACCEPTIONS.

A. Unité, Réalité, Substantialité, — dans un sens absolu.

SECONDES ACCEPTIONS.

B. Pluralité, Idéalité, Causalité, — dans un sens absolu.

TROISIÈMES ACCEPTIONS.

C. Totalité, Limitation, Réciprocité, dans un sens absolu; celles-ci sont elevées autant que possible dans cette phase de l'essai.

§ 100.

En commençant par *A*, nous trouverons, que les acceptions *d'unité et* de *réalité* sont si étroitement et inséparablement liées à la *substantialité* dans notre expérience subjective, qui elle-même est identique avec ces premières acceptions, prises dans un sens absolu, qu'il suffirait, pour toute récapitulation, de repeter cette assertion. Mais comme cette unité absolue et indivisible semble s'opposer à sa pluralité relative, qui est tout aussi nécessaire pour la comprehension des différentes inhérences qui constituent la substance de notre sujet, que le sont les différentes qualités de la réalité du sujet, qui la constituent; il ne sera pas

inutile de nous y arrêter, pour expliquer l'analogie différentielle, qui [y] existe, entre la pluralité absolue de la matière divisée à l'infini, et les diversités immanentes, qui ne changent rien à l'indivisibilité du MOI. Le moi n'ayant d'autre quantité extensive que celle qui dérive du tems, savoir une *durée* sans *étendue*, ne peut avoir d'autre pluralité qu'une divisibilité successive dans l'opération de chaque variété, ainsi que nous l'éprouvons dans chacun des actes inhérens, qui constituent son essence, dans lesquels toute simultanéité est exclue; actes qui tous sont immanens et identiques avec le MOI, qui lui-même est un acte, et qui lui-même dans tous les instans de sa durée reste invariablement le même, au milieu de tous les changemens qu'il subit dans son développement spirituel. Il se conçoit, dans cette identité permanente, comme substance dans un sens absolu, comme conscience de sa manière d'être, ne se manifestant que dans cette conscience, qui se déploie dans les différentes facultés, comme sentant, pensant, connaissant, voulant, qui, quoique destructives entre elles, ne sont que des modifications différentiés d'une même intelligence, et des qualités diverses de la même réalité. L'analogie donc, qui existe entre la pluralité absolue de la matière divisible à l'infini, et la pluralité indivisible du sujet, est la même que celle qui existe entre l'espace et le temps.

§ 101.

Cette explication que l'on ne doit pas considérer comme la preuve de la substance du MOI, ne sert que pour rendre plus claire une vérité première, qui n'a pas par conséquent besoin d'être prouvée; elle se vérifie par l'application de la conception primordiale *de substance et de ses inhérences* à l'expérience subjective et immédiate du *moi* (l'âme).

Le concours de ces deux élémens de notre connaissance, savoir l'expérience d'une part, et de l'autre les lois de l'entendement, est le caractère universel de toutes nos

vérités (*), qui ne peuvent être prouvées par cela même, qu'elles sont des vérités premières, des vérités, par conséquent, qui ne peuvent être prouvées que par leur propre nécessité.

§ 102.

Les peines qu'on se donne en voulant prouver les premières vérités ont fait beaucoup de tort à la philosophie, tant dans la branche de cette science, qui est, pour ainsi dire, l'exorde des sciences exactes, que dans celle qui renferme les premiers faits des sciences morales.

— On doit distinguer ces premières vérités des Catégories ou lois de l'entendement; ces dernières sont de leur nature les ***prima stamina conditionis humanae*** (†), qui constituent les formes ***à priori*** de notre connaissance, comme on est convenu de les nommer; mais pour devenir verités premières, dont toutes les autres découlent il leur faut une expérience, afin de les y appliquer. Et même en supposant, que ces lois de notre connaissance ne soient valables que pour la cognition humaine, et que d'autres intelligences au dessus ou au dessous de la nôtre [dont la portée s'étend plus ou moins que celle de notre intelligence] puissent être douées d'autres catégories et avoir d'autres expériences, il n'en serait pas moins vrai, que ces premières vérités constitueraient la seule source de notre savoir. Vouloir prouver ces vérités, qui résultent de ces lois primordiales de notre intelligence, appliquées â l'expérience objective ou subjective, est déjà nier, qu'elles sont des vérités premières, car ce serait admettre une vérité au déssus d'elles [c. à. d. une vérité d'où celles-ci sont dérivées, comme une conséquence dérivér d'un principe].

Il y a deux écueils à éviter: ou de vouloir dériver les vérités de ces expériences seules, sans avoir égard aux lois,

(*) Pour autant qu'elles se rapportent aux Catégories.

(†) *Les premières étamines* de la condition humaine.

ou bien de vouloir les déduire des lois de la pensée, transformées en principes, sans se soucier d'une expérience à laquelle elles puissent être adoptées.

Les philosophes dogmatiques de toute espèce ont péché de ce côté-ci; et comme ces déductions de principes vont à l'infini, ainsi que les systêmes qui en dérivent, en suivant cette méthode ergoteuse, les dogmatismes les mieux élaborés, les mieux liés et arrondis n'aboutissent en derniére analyse, qu'à rendre la philosophie la plus incertaine de toutes les sciences.

Kant lui-même, qui s'écarte quelquefois, même dans *sa critique de la raison pure*, de la route qu'il s'était tracée, péche entre autres de ce côté, lorsqu'en transformant la Catégorie *de substance et des inhérences* en un principe *a priori*, déduit de cette catégorie, cette soi-disante vérité: « dans tous les changemens des phénomènes, ce qui en est la substance est permanente."

Comme il n'admet pas d'expérience interne, susceptible d'être soumise aux Catégories, il suppose ici une *substance* objective. Or dans notre expérience objective, *la substance* ne peut avoir aucune signification, par la raison, que dans la nature physique rien n'est en permanence immuable.

Il péche par conséquent contre un de ses principes fondamentaux, dans lequel il soutient, qu'une Catégorie n'a de validité, qu'autant qu'elle peut être appliquée à une expérience possible.

Il ne lui reste donc d'après sa propre philosophie, que de dire, que *substance* et *inhérences* est une conception vide de sens, ou bien d'admettre l'expérience subjective, où le sujet pensant est une substance douée de facultés, qui en sont les inhérences.

Ce qui a conduit ce grand homme en erreur c'est, que chez lui la subjectivité, dont il n'admet que les lois de l'entendement et de la sensibilité comme valables dans la connaissance humaine, n'ajoute rien à ce que nous savons, soit par principes, soit par l'expérience. C'est par cette

raison, que la conscience, que nous avons du moi, est traitée par lui dans sa psychologie rationnelle comme une illusion. Voyons de quelle manière il s'y prend pour soutenir, que l'existence de l'âme, en dehors de la conception qu'on lui attribue, n'est qu'une illusion.

« Nous concluons, c'est ainsi qu'il argumente, de la *conception* du sujet pensant, à *l'existence déterminée* de ce sujet. Mais une conception n'est qu'un prédicat, un attribut, qu'on applique à une chose, comme sujet. Une conception n'est pas une chose existant en elle-même. La conception que je me forme de *moi-même*, comme d'être pensant, n'est aussi qu'un attribut, un prédicat, dont je fais l'application à MOI. Néanmoins la conscience de nous-mêmes, ce sentiment de notre être, qui malgré toutes les contingences, qu'il subit, reste constamment le même, fait que nous regardons ce sentiment immuable de nous-mêmes, où se retrouve sans cesse le MOI et le même MOI, comme un sujet, qui n'est à son tour que ce prédicat d'un autre sujet, qui par conséquent est une substance. De sorte qu'il nous parait que toutes nos conceptions, tous les actes de notre faculté de penser, ne sont, par rapport à ce MOI, qu'autant de prédicats ou d'attributs, dont ce MOI est constamment le sujet, sans qu'on puisse assigner d'autre sujet, dont il puisse être le prédicat. D'après cela nous croyons voir en nous-mêmes tout ce qui convient à une substance, non comme la conception d'une substance pensante, n'ayant qu'une valeur subjective, mais comme la substance elle-même ayant une valeur objective, une existence réelle, etc."

De cette *expérience interne* il soutient, et avec raison, qu'il est impossible de conclure, que l'âme ait une existence réelle, et indépendante de nôtre manière de nous la représenter.

Mais il n'est pas ici question de savoir, ce que l'âme est en elle-même, pas plus que de savoir, ce que sont les objets en eux-mêmes, d'après *l'expérience externe*, que

nous en avons; mais il s'agit seulement de savoir, si cette expérience interne du moi est un fait de notre conscience. Ce fait, il ne le nie pas; au contraire (et c'est par cette raison que nous avons exposé son raisonnement dans toute son étendue) il l'avoue sans la moindre restriction. Si donc il était resté fidèle aux principes fondamentaux de la philosophie critique, il aurait du convenir, que la Catégorie de substance est applicable à cette expérience, et que par conséquent cette application renferme une vérité tout aussi valable dans le domaine des phénomènes internes, que le sont les vérités dans le domaines des phénomènes externes. Si l'on objecte, que nous n'avons d'autre notion du moi, que celle d'un phénomène on n'aura qu'à repondre, qu'il en est de même des objets. Dire, que la conception de l'âme n'a qu'une valeur subjective, n'opère davantage, concernant l'expérience, que nous en avons: car toute notre connaissance soi-disante objective n'est dans le fond, que subjective, puisque ce sont les mêmes catégories, que nous appliquons à l'expérience que nous en avons.

Par rapport aux premières verités, savoir celles, qui dépendent de notre manière de connaître, mais dont la certitude ne peut être contestée par cela même, qu'elles résultent des lois primordiales de notre cognition; il suffit d'une loi catégorique, appliquée à l'une de nos deux expériences. S'il y a des vérités au dessus de celles, qui sont pour nous les premières, il serait absurde de vouloir les discuter, puisqu'il est même impossible d'en avoir seulement une pensée adequate (*). C'est par cette raison, que ce serait discouvir à pure perte sur la nature de l'âme, indépendante de notre manière de nous la représenter. Il suffit de savoir (et c'est pour nous une première vérité, qui n'a pas besoin de preuve) qu'il nous est impossible de la considérer autrement que comme une substance, et que

(*) De s'en former une idée précise, exacte; d'en avoir une notion complète, parfaitement conforme à l'objet réel.

toutes les actions de nos facultés en sont les inhérences. Or ces inhérences sont à-la-fois les qualités dont l'ensemble forme la réalité positive de son essence. On pourrait s'étonner à bon droit, comment et pourquoi il se peut que Kant, en avouant l'expérience que nous avons de nous-mêmes, en parlant de ces inhérences phénoménales du MOI, ne comprend pas parmi elles la *volonté* ou les perceptions, qui sont en harmonie avec le libre arbitre. Mais on n'a qu'à approfondir tout ce qui a trait à l'entendement et à la sensibilité, pour trouver assez probable, qu'il considère les lois de l'entendement, jointes à celles de la sensibilité, plutôt comme les qualités intrinséques de la conscience, qui sont du domaine de l'entendement à part soi [comme tel], que les autres qualités du moi, surtout que celles qui sont en rapport plus immédiat avec la liberté morale. Aussi distingue-t-il la conscience du moi du moi lui-même, afin de préparer, peut-être, la séparation de sa théorie de l'entendement d'avec sa doctrine de la raison pratique. Mais ce n'est pas encore ici le lieu d'exposer ses raisons pour cette séparation; nous y reviendrons, après avoir examiné tout ce qui concerne les trois acceptions des Catégories prises dans un sens absolu et relatif; il suffit ici, de remarquer, qu'en traitant des attributs de l'âme, il semble en exclure tout ce qui tient à la volonté.

§ 103.

Nous n'en faisons une mention préalable que parcequ'en traitant de la substantialité et de la réalité du sujet pensant, il se montre ici une dualité antithétique, différente de celle qui se rapporte à l'objectivité et à la subjectivité des facultés du sujet pensant, savoir les facultés de connaître de l'une, et les facultés déterminantes de la volition de l'autre part. Dans celles de la cognition nous sommes forcés de penser et de comprendre conformément aux lois de la sensibilité et de l'entendement; qui, lorsqu'elles s'appliquent à

l'expérience objective, n'admettent aucune liberté. Il ne dépend pas de notre volonté de penser en opposition aux premières vérités, dès que nous les reconnaissons comme telles. Dans les modifications de notre volition, nous ne sommes adstreints à aucune vérité première, qui nous forcerait de vouloir d'une telle ou telle manière, et nous nous savons doués de cette liberté qu'on nomme le libre arbitre; et c'est surtout en réfléchissant sur cette faculté entièrement distincte des autres facultés, que nous reconnaissons la nature et l'essence de la substantialité personnelle du moi; et cela nous conduit à examiner la causalité du moi, qui, considérée comme substance, ne peut être qu'une causalité relative; c. à. d. dans son rapport avec les actes, qui en émanent, une causalité entièrement antithétique de celle qui est la causalité dans un sens absolu, comme nous le verrons en traitant des secondes acceptions de chaque Catégorie.

Secondes acceptions des trois Catégories.

§ 104.

Suivant B, l'acception Catégorique de *cause* et *d'effet*, dans un sens absolu, ne peut être appliquée qu'à l'expérience objective. C'est là, où elle regne sans partage, comme l'acception de *substance* et de ses *inhérences* regne dans l'expérience subjective.

§ 105.

Les acceptions de *pluralité* et de *qualité négative*, dans un sens absolu, sont si inséparablement liées à la conception primordiale *de causalité*, dans un sens absolu, que pour bien comprendre et pour bien expliquer celle-ci, il faut la comparer à celles-là. Tout objet, sans aucune exception, ne peut être représenté que comme une pluralité absolue, c. à. d. comme divisible à l'infini, et sans que dans une division continue [et continuée] indéfiniment on

n'arrive jamais à une molécule, qui soit atome ou monade; l'objet a cela de commun avec l'espace (l'étendue infinie), qu'il reste un composé, qui ne peut être décomposé entièrement. C'est là la quantité extensive objective. C'est, considéré comme tel, qu'il est sujet (*a*) aux changemens, qui résultent de la manière d'être composé, (*b*) aux évolutions successives, qui dépendent de sa réalité négative. Ne connaissant d'une manière immédiate que les sensations, qui nous viennent des objets, lorsque les impressions, que nos sens externes en reçoivent, pénètrent jusqu'a notre conscience intime, où elles se changent en sensations par la réaction de notre attention; la représentation, que nous avons des qualités relatives, que nous attribuons aux objets, ne sont que le produit de deux élémens différens, savoir des impressions, qui sont les produits des objets hors de nous, et de la réaction de ce faible degré de la pensée, que nous nommons attention, qui est un produit de notre conscience.

Voilà donc déjà deux causalités différentes l'une de l'autre; la causalité des objets, qui sont les causes des impressions qui affectent nos organes; et la causalité de notre conscience qui par sa réaction sur les impressions nous représente d'une manière (dans un certain sens) idéale, les objets. Cependant les changemens, que subissent ces objets, ou plutôt les représentations de ces objets, ne peuvent être attribués aux impressions, qui ne sont que des effets, ni à la conscience, qui les perçoit, et qui est l'opposé des objets; il faut donc une causalité, qui soit inhérente à la matière, qui est la base des objets, et qui produit, par cette base même, les changemans successifs des objets. Cette causalité ne peut donc être conçue autrement, que comme identifiée avec la matière, en d'autres termes, une causalité absolue, dans la succession produisante, dans les évolutions de la matière, telles que l'expérience objective nous les fait connaître. Nous ne repéterons pas, que nous ne considerons pas cette exposition comme

preuve: car la conception de *cause* et *d'effet* serait nécessaire et absolue, lors même qu'elle ne serait pas confirmée par une expérience; ce n'est que par l'expérience, que la Catégorie nous fait connaître une vérité, qui n'a besoin de preuve étant devenue un fait conforme à une loi de notre intelligence. Sans être applicable à une expérience, la conception n'en serait pas moins une conception nécessaire et générale; mais elle resterait sans contenu; ce ne serait pas une vérité pour nous.

§ 106.

Cette vérité (qui est une vérité première) que rien n'existe dans la nature objective, que par la causalité, que tout y est effet d'une cause précédente, laquelle à son tour est l'effet d'une cause, qui l'a précedée également, est tellement identifiée avec notre faculté de connaître, qu'il nous est impossible de concevoir et même de nous imaginer, qu'en remontant de cause en cause, il faudrait enfin s'arrêter à une cause première, qui ne soit pas, à son tour, l'effet d'une cause antérieure.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter sur [d'entrer en discution au sujet de] la solution de l'Antinomie, qui résulte de cette vérité première; mais cette solution, quelque spécieuse qu'on pourrait la juger, n'empêchera pas l'impossibilité d'admettre une cause première dans l'univers objectif, tandis que rien n'empêche le sens commun d'admettre une matière éternelle; et de dire avec Leibnitz: «*tout tems présent est gros de l'avenir*," et de l'appliquer également à ce tems présent, qui, dans la supposition d'un commencement, aurait précédé au commencement du grand tout.

§ 107.

Ce grand tout est soumis, comme tout ce qui est objectif, à cette loi première de la nature physique, et elle devient encore plus palpable [évidente] en la rapportant à

la troisième acception des catégories, qui ne sont prises que dans un sens rélatif, savoir les catégories de *totalité*, de *limitation*, et de *réciprocité d'action et de réaction*, et alors cette loi s'exprimerait de la manière suivante:

« Les situations de la totalité des objects existans simultanément dans l'espace infine, dans une réciprocité d'actions et de réactions, et qui se suivent dans une succession non interrompue dans le tems, sont soumises à la causalité absolue, d'aprés laquelle la situation de la totalité des objets qui précéde, est toujours la cause immédiate de la situation qui lui succède. C'est la pluralité absolue qui renferme toutes les qualités négatives de tous les objets, qui, en se limitant mutuellement, sont dans un mouvement continuel d'influences réciproques d'activité et de réaction, qui nous donne le tableau éternellement mouvant d'une création, qui n'a jamais commencé et qui ne finira jamais."

§ 108.

Voyons maintenant l'acception de la causalité relative dans son rapport avec le sujet pensant et voulant.

Si la causalité absolue est une loi universelle et nécessaire de la nature objective ou physique, la causalité relative est également une loi premiére de la nature subjective ou morale, où le moi, ne peut être conçu, que comme une substantialité, qui n'a pas seulement pour inhérences les facultés de connaître, qui sont adstreintes à des lois coactives, mais encore la faculté de vouloir, et de réagir par son libre arbitre, toutes les velléités et tous les penchants, qui influent par leurs impressions sur cette faculté libre. Ici la causalité s'exprime non comme cause et effet, mais comme but et moyen, l'un et l'autre librement choisis par cet arbitre suprême, [qui se manifeste en nous].

§ 109.

Cette causalité, qui de sa nature ne peut être que rélative, est en tout l'opposé de la causalité absolue. Le but,

qui est la cause librement choisie, au lieu de précéder l'effet, qui est le moyen, pour l'atteindre, le suit; et le moyen, qui est l'effet librement choisi, pour atteindre le *but*, au lieu de suivre la cause, la précède. Rien n'est plus contradictoire, que ces deux causalités. L'une exclut toute liberté dans la succession des causes et des effets; l'autre n'est possible qu'en admettant cette liberté.

§ 110.

Kant, qui n'admet qu'une expérience objective, comme la seule, qui puisse être soumise aux catégories, rejette la conception de *but* et de *moyen*, dans le sens de conception primordiale et catégorique; comme, cependant, il n'y a pas moyen d'exclure la volonté comme inhérence à la conscience, il admet cette causalité relative de *but* et *moyen*, en tant qu'une idée, qui sert à expliquer la morale et l'existence des êtres organisés, et le moi comme agent libre, sans lequel la morale ne serait qu'un mot vide de sens; mais cette liberté elle même n'appartient pas, selon lui, à l'homme tel que nous le connaissons, c. à. d. à *l'homme phénomène;* mais à l'homme tel que nous ne le connaissons pas; savoir à *l'homme noumène*; à l'homme tel qu'il est, abstraction faite de notre manière de le concevoir, et comme appartenant à un ordre de choses, dont nous n'avons aucune connaissance, si ce n'est cette loi de la raison, qu'il appelle *raison pratique*, à laquelle nous parvenons en appliquant l'idée de généralité à nos actions, et en recherchant l'existence d'une volonté pure telle qu'on se la représenterait comme la volonté universellement reconnue de tous les êtres rationnels; volonté qui s'énoncerait comme un commandement catégorique, dont voici la formule dans toute son universalité: « Agis d'après une maxime qui puisse être regardée comme générale."

§ 111.

Ce qui est le plus difficile à concevoir dans l'idée d'une telle causalité universelle, c'est que la volonté pure ainsi conçue est une faculté du moi, qu'elle ne peut être employée dans ce monde, et qu'il nous serait impossible de vouloir avec une telle volonté, qui pour être pure, devrait être toute formale, et abstraction faite de tout objet de désir; sans nous arrêter encore à cette autre difficulté, qui, suivant Kant, est la raison pratique, (qui n'est que cette volonté) en se transportant dans un monde hyperphysique (*), et faisant cependant partie du monde phénoménal, qui reste dans ses limites, qu'elle ne dépasse, que lorsqu'elle cherche dans le monde, [qui n'est pas phénoménal un objet connaissable pour la volonté.

§ 112.

Nous voilà totalement desorientés (†) de l'entendement, qui, en n'admettant pas cette causalité relative, n'a plus de moyen pour comprendre une volonté, qui n'est a notre intelligence qu'une pure abstraction. Les conceptions fondamentales n'étant applicàbles qu'aux objets, et à l'homme objet, qui n'est pas libre, on ne peut rien comprendre d'une législation universelle, qui selon lui n'a rien de commun avec les premières vérités.

§ 113.

Puisque Kant dans son Criticisme partial rejette la conception de *but* et de *moyen*, sans laquelle le monde moral ne peut être admis, il s'agit ici d'une croyance, dont l'objet est hyperphysique et surnaturelle, et qui serait entièrement

(*) Spirituel, un monde en dehors et au dessus de ce monde physique.

(†) Déroutés, détournés de la route, que l'entendement doit suivre.

hors de notre pensée, sans la conviction, que nous avons de cette loi impérative.

§ 114.

Si cependant l'une de deux choses devrait être vraie; ou, que la conception de rapport entre *but* et *moyen* ne fut pas applicable au MOI, substance libre; ou bien, que l'impératif catégorique n'eût rien de commun avec l'homme tel que nous le connaissons; il faudrait bien nous résigner, en nous plaçant dans le point de vue de Kant, à nous contenter de cette croyance inconcevable. Comment décider dans une affaire si importante, également intéressante pour la croyance à la vertu, que pour les sciences morales, qui ne seraient plus que des doctrines arbitraires; si on les privait de cette loi de l'entendement et de la pensée, quelle base scientifique resterait-il pour les sciences morales?

§ 115.

Nous tâcherons de repondre, autant que possible, à cette question, en nous appuyant sur une distinction de Kant lui-même; distinction, qui nous montre le point de vue, qu'il faut [choisir], pour repousser l'erreur, où il s'est laissé entrainer; distinction, qui semble lui être échappée, malgré lui, et qu'il ne fait qu'en passant; mais sur laquelle repose l'amphibologie, qui peut être considérée comme la cause du *mysticisme*, qui règne dans *sa critique de la raison pratique* (*).

§ 116.

« Comment le MOI dans l'idée: moi je pense, puisse différerde, et être cependant identique avec le MOI, qui se contemple lui-même, et comment je puisse dire en conséquen-

(*) Crit. de la raison pure 3me Ed., page 155.

ce; — MOI comme intelligence, et *sujet pensant*, je me reconnais comme *objet pensé*.... n'offre ni plus ni moins de difficulté, que lorsque je me considère, en général, comme l'objet de mon intuition." — Et en vérité, il n'y a d'autre difficulté, que celle d'en donner une solution, sans changer la théorie qu'il a adoptée dans l'application des catégories à l'expérience. — Dans une note, qu'il y ajoute, il le repète en d'autres termes: — « Je ne vois pas, comment on puisse trouver tant de difficulté en cela, [à savoir] que le sens interne soit affecté par nous-mêmes: car chaque acte de réflexion peut nous en fournir un exemple. L'entendement détermine (dans chacun de ses actes) le sens interne conformément à la réunion, qu'il pense, et qui correspond au multiple dans la synthèse d'une intuition interne. Combien l'âme se sent affectée ordinairement dans ces actes, chacun pourra l'éprouver en soi." — Après avoir établi cette différence, il poursuit (*): d'un autre côté, j'ai la conscience de moi-même dans la synthèse du multiple des représentations, en général, et avec les représentations dans l'union originaire du moi, qui s'apperçoit, non pas comme j'apparais à moi-même, ni comme je suis en moi-même; mais comme je suis.

§ 117.

Dans cette analyse de l'idée du MOI, analyse très subtile, en effet, mais à la fois très exacte et nullement recherchée, nous remarquons trois notions distinctes du moi. — 1°. Le moi pensant. 2°. Le moi pensé. 3°. L'existence du MOI (ou le moi existant).

Si le grand penseur du 18me siècle eût donné plus de développement à cette analyse, qui contient le germe fécond de la méthode critique, dans toute son étendue, il aurait probablement trouvé la raison pourquoi la causalité, qui

(*) Page 156, 157 de l'ouvrage cité.

est absolue, étant appliquée au *sujet.* Il aurait avoué, que le moi considéré comme *objet* (p. e. dans la phrase: le moi pensant observe le moi pensé) n'est pris que dans la signification de chose, objet ou matière, dont on s'occupe, la matière qu'on traite; et c'est aussi dans ce sens, que le moi sujet peut être l'objet de nos recherches; mais de là il ne résulte pas, que le sujet *pensant* est un *objet* dans le sens des intuitions de notre sens externe. Nous ne connaissons du moi que l'action qui pense, qui veut.... etc., etc. Tout y est activité, et même ce qu'il y a de passif en nous, nous ne le connaissons, que par sa réaction sur les impressions, qu'il reçoit des organes de notre sens interne et externe. Nous saisissons cette idée de l'objectivité du moi, en demandant, p. e: si le MOI est acte, qui est donc *l'agent* de cette action? — En faisant cette question je vise, non pas au moi comme *objet* ni comme *sujet*, mais à l'existence du moi tel qu'il pourrait être en dehors de l'apperception, que j'en ai, c'est-à-dire le moi considéré en lui-même.

§ 118.

L'étude des langues sous un point de vue philosophique, qui nous fait remarquer les images et les types, que la raison humaine y a déposés, et plusieurs espèces de verbes, en y réfléchissant, nous y feront trouver les images des lois fondamentales de l'entendement; surtout en ce qui concerne les acceptions de la troisième catégorie (la relation et la modalité). Les verbes neutres nous dépeignent le rapport entre la *substance* et ses accidens, et comme ce qu'on nomme *exister* est un mot, qui se prend en beaucoup d'acceptions, on y trouvera aussi celle, qui nous rappelle l'idée de substantialité objective, dont nous chercherions en vain le rapport avec ses accidens, par la raison, que la substantialité des *objets* n'est qu'une conception relative, attribuée à la matière, où la substantialité des objets dans un sens *absolu*

est entièrement étrangère dans l'expèrience objective. Nous appelons *substance* dans ce sens ce qu'il y a de plus général dans la nature physique; ainsi *l'eau*, *la glace*, *les vapeurs* etc., sont des substances; mais en le prenant pour la substance qui existe *en* et *par* soi-même (*), l'existence a une signification, qui est proprement celle de simultanée, et on pourrait dire, si l'usage le permettait: — «le moi s'existe en *soi*-même, identiquement, dans le changement successif de ses inhérences." — Dire avec Kant, que le *moi ne s'apperçoit pas comme il apparaît à lui-même*, *ni comme il est en lui-même*, mais comme il est (existe); c'est dire trop ou trop peu: trop, en lui accordant une existence, qui se donne indépendemment de ce que nous appercevons en lui au moyen du sens ou sentiment interne; trop peu, en lui déniant (†) même la substantialité existante d'une manière réciproque, considérée comme phénomène. L'imagination, qui est elle-même une langue, et même une langue universelle, qui a des signes, qui ne se retrouvent pas toujours dans les langues particulières, oppose le moi (action) à son *soi* identique avec lui, et non le *soi* comme la substance dans une existence, qui subit l'action de sa substantialité personnelle, ou librement agissante; sans cependant le concevoir comme deux manières d'exister. — Voilà tout ce qu'on peut se figurer du MOI pensant se repliant sur soi-même. — Mais si nous allons plus loin en voulant répondre à la question, — ce SOI substance, sur lequel réfléchit le MOI personnel, que peut-il être, abstraction faite de l'action? L'imagination nous délaisse, et il faut répondre: nous l'ignorons. Kant en considérant le moi comme objet de notre intuition, suppose toutefois l'expérience intime, où il applique l'entendement.

(*) En elle-même et par elle-même.

(†) Refusant.

§ 119.

Mais il en est de même des objets, si nous demandons: que sont les objets, en dehors des impressions, que nous recevons modifiées par les organes de notre organisme? Il faudra répondre également: nous l'ignorons; parceque nous ne savons rien au delà de l'expérience soumise aux lois de notre entendement; nous comprenons, nous concevons ces deux espériences, en y appliquant nos catégories, pour en former des principes fondamentaux, qui sont pour nous les premières vérités, que Kant en se contredisant ici, nie partout ailleurs.

§ 120.

Le soi, c'est-à-dire, le moi réfléchi, peut réagir peut-être sur le moi réfléchissant, dans un ordre de choses, que nous ne connaissons pas; mais il nous est impossible d'en avoir la moindre perception. L'idée même nous répugne: car dans les actions volontaires, c'est toujours au moi considéré comme agissant que nous en imputons le mérite ou le blâme, et non pas au moi que Kant appelle *l'homme noumène.* C'est comme *phénomène* substantiel et personnel, que nous voulons et dans cette *volonté* réside *la causalité* libre et relative de notre sujet pensant.

§ 121.

Or comme nous considérons les objets comme des choses, qui ne sont pas des intelligences et le sujet comme une intelligence voulante, les premières ne peuvent être soumises qu'à une causalité, qui agit sur elles; tandis que la volonté, qui ne serait pas volonté, si elle n'était libre, suppose déjà une causalité identique avec cette volonté, qui accompagne toutes les actions de l'âme, que nous nommons libres.

§ 122.

Rappelons-nous, avant de passer à la quatrième catégorie, que l'acception moyenne de la trosième catégorie se divise en deux branches, savoir la causalité absolue (cause et effet) et causalité relative (but et moyen); et c'est cette division catégorique, qui nous expliquera, pourquoi la troisième acception de *la modalité* se divise également en deux branches, qui y sont analogues.

MODALITÉ.

§ 123.

En se rappelant ce qui a été dit des trois acceptions de la relation, en les appliquant aux deux expériences dans un sens absolu et dans un sens relatif, on a dû remarquer, que sur elles repose l'ensemble (*a*) de la nature subjective ou morale, et (*b*) l'ensemble de la nature physique, comme sur autant de lois nécessaires, en vertu desquelles les phénomènes du sens interne, et du sens externe, se lient dans les deux espèces de vérités premières, aux-quelles ils se rapportent. Sans l'application des conceptions aux deux expériences ces acceptions ne nous fourniraient qu'un agrégat irrégulier de notions rassemblées au hasard. Mais ce sont particulièrement les deux lois de la causalité, qui ont un rapport immédiat aux acceptions de *la modalité*, qui est, ainsi que la troisième catégorie, une relation, mais une relation entièrement distincte de celle dont nous venons de parler. Elle n'implique pas un rapport entre un objet et un autre, ni entre un sujet et un autre, mais le rapport entre les deux causalités et les objets et le sujet.

§ 124.

Ce sont précisément ces deux causalités, qui nous font connaître ces deux vérités importantes dans la science phi-

losophique, que les phénomènes objectifs ne peuvent résister à leur causalité, qui est toujours prise dans un sens absolu; tandis que par sa volonté le sujet se trouve en rapport à des lois, aux-quelles il peut résister.

§ 125.

De là il y a deux modalités, une modalité subjective, qui se rapporte à la causalité, dont les lois dérivent de la notion d'un *but* suprême de la nature morale, et une modalité objective, dont les lois dérivent de la notion d'une cause suprême.

§ 126.

LES TROIS ACCEPTIONS DE LA MODALITÉ SUBJECTIVE.

Activité permise; activité qui n'est pas permise.
Competence; incompetence.
Devoir; indifférence.

D'où découlent ces trois vérités premières.

1°. Toute action, qui n'est pas contraire aux lois, qui dérivent de la causalité relative, est permise; l'action, qui est contraire à ces lois n'est pas permise.

2°. Toute action permise, conforme à la vocation de celui, qui en est l'agent, est compétente; toute action permise, mais qui est contraîre à la vocation de l'agent, est incompétente.

3°. Toute action compétente, voulue par une loi de la causalité libre, est un devoir. Toute action compétente, mais qui n'est pas requise par une telle loi, est moralement indifférente.

§ 127.

LES TROIS ACCEPTIONS DE LA MODALITÉ OBJECTIVE.

Possibilité, impossibilité.
Existence, non-existence.
Nécessité, contingence.

D'où découlent ces trois vérités premières.

1°. Tout ce qui n'est pas contraire aux lois de la causalité absolue est possible, tout ce qui y est contraire, est impossible.

2°. Tout ce qui est ou s'opère d'après cette loi, existe; le contraire n'existe pas.

3°. Tout ce qui est ou s'opère, et ce qui est reconnu s'opérer d'après une loi qui dérive de cette causalité, est nécessaire; et tout ce qui est ou s'opère, sans qu'une telle loi soit reconnue, est contingent.

Il faut distinguer ici entre la possibilité logique et la possibilité réelle, ainsi qu'entre la nécessité logique et la nécessité réelle (*).

§ 128.

Tout ce qui vient d'être exposé concernant les acceptions catégoriques de *l'entendement*, et les lois de la *sensibilité* (le tems et l'espace) contient toute notre connaissance pure, c'est-à-dire, notre connaissance générale et nécessaire. Non seulement les deux lois de la causalité, mais encore toutes les autres notions, qui précèdent les deux acceptions de la causalité, sont autant de lois de notre cognition, antérieures à toute expérience, quant au tems; mais cependant des lois, qui seraient inapplicables, faute

(*) La possibilité et la nécessité logiques ne sont que dans la pensée ou dans le jugement; il est *possible* qu'une planète soit ou une sphère, ou un ellipsoïde, ou un sphéroïde applati par ses pôles; il est *nécessaire* que deux fois deux font quatre. La réalité dépend de certaines causes physiques ou morales.

d'expérience objective ou subjective. Telles sont, par exemple, les acceptions de ***totalité***, de ***limitation***, ***de réciprocité***, ***d'action et de réaction***, dans un sens absolu, qui sont une connaissance pure, tout comme les autres, lorsqu'elles ne sont appliquées à aucune expérience; mais comme ces troisièmes acceptions de chaque catégorie, prises dans un sens absolu, ne trouvent ni expérience objective, ni expérience subjective, elles ne sont qu'une connaissance pure, sans pouvoir devenir des vérités premières de notre intelligence. Tout ce que nous savons de la ***totalité***, de la ***limitation***, et de ***la réciprocité d'actions et de réactions***, dans un sens absolu, c'est qu'elles se manifestent comme des formes de la modification de notre intelligence, que nous nommons l'entendement; conceptions toutes formelles et idéales, en lesquelles se complait notre imagination dans la contemplation de la loi de la modification suprême de notre intelligence, que nous nommons avec Kant la raison. Ces acceptions sont en quelque sorte les pendans de ***l'objet*** et ***du subjet*** en eux-mêmes, que nous ne comprenons pas, parce qu'ils ne tombent pas sous les conceptions primordiales, et que les troisièmes acceptions des catégories dont nous avons traité, sont au-dessus des quantités, des qualités, et des relations, dont nous avons l'expérience.

§ 129.

Cela n'empêche pas cependant, que la raison qui remonte de toutes les conceptions de l'entendement jusqu'à leurs significations absolues, ne se serve de ces troisièmes acceptions pour l'arrondissement de [pour arrondir] la philosophie.

§ 130.

Mais avant que d'aborder cette modification suprême de notre intelligence et de rechercher, comment cette faculté se lie nécessairement aux lois de notre entendement, il nous faut expliquer encore plus explicitement la liaison né-

cessaire des acceptions catégoriques de la *modalité* avec celles de la relation, et de les appliquer à notre expérience physique et morale, où les deux branches de la causalité regnent sans partage, tant sur la nature physique, que sur la nature morale. Sur la nature physique dans un sens absolu, sur la nature *morale*, dans un sens relatif: mais sur l'une et l'autre avec l'application nécessaire.

§ 131.

La transition de la *causalité*, tant *absolue* que *relative*, aux acceptions de la *modalité*, dessine de la manière la plus palpable le dualisme inévitable de l'intelligence humaine, et particulièrement de l'entendement.

Kant, qui ne développe une partie de ce dualisme, qu'en traitant de la raison, n'admet l'applicabilité (*) des catégories, qu'à l'expérience objective; sans prouver cette restriction, il la considère comme une consequence indubitable de leur rapport avec les phénomènes de la nature, telle qu'elle nous apparaît dans l'espace. Les changemens des objets ne sont possibles que par une cause, dont la non-existence est impossible; on en connaît la contingence par cela seul, qu'une chose, ne peut exister, que comme l'effet d'une cause. Si d'après cela une chose est considérée comme contingente, cela revient au même, que d'affirmer, qu'elle a une cause, mais une cause, dont l'expérience ne nous a pas encore fourni l'existence.

§ 132.

Mais il est encore plus remarquable, que pour comprendre la possibilité des choses, d'aprés les catégories, nous n'ayons pas seulement besoin d'intuitions, mais d'intuitions externes. Si, par exemple, nous prenons les con-

(*) Mot nouveau, qui indique la possibilité ou la faculté, par laquelle une chose peut être appliquée à une autre.

ceptions pures de la relation, nous trouvons, que pour qu'il y ait une permanence, qui puisse être correspondante avec la conception de substance, nous avons besoin d'une intuition dans l'espace, parce que l'espace seule détermine la *durabilité* (*), tandisque ce qui est seulement dans le tems, avec tout ce qui est phénomène du sens interne, est dans une fluctuation continuelle; en exceptant toutefois le MOI, dont l'identité est dans une parfaite stabilité.

§ 133.

Mais ce dernier raisonnement, puisé dans la critique Kantienne, trouve sa réfutation dans ce que nous avons déjà remarqué, pour nous convaincre, que la substantialité absolue ne peut être appliquée qu'à l'expérience interne; et que ce n'est que dans un sens relatif, que nous pensons à la matière primitive et originaire, comme permanente au milieu de tous ces accidens inhérens. Il suffira de se rappeler, que Kant ne prend dans un sens absolu, que la seconde acception de chaque catégorie; savoir la *pluralité*, la *réalité negative* et la *causalité*. Or ces trois dernières acceptions n'étant applicables qu'à la matière, et la matière étant logiquement impossible sans l'espace, la conséquence apodictique est, que les intuitions externes dans l'espace immobile, sont les seules susceptibles d'être liées aux catégories. C'est là l'erreur qui se manifeste partout dans sa *critique de la raison pure*, et qui, lorsqu'elle est admise dans les lois originaires de l'entendement, exclut toute dualité dans notre cognition, et qui écarte de l'entendement toute antinomie, en rejetant les thèses et les antithéses, qui s'y rapportent, dans le domaine de la RAISON.

§ 134.

S'il avait donné plus de développement aux recherches qui ont trait aux deux expériences, que nous avons des ob-

(*) Mot nouveau, qui indique la faculté de pouvoir durer.

jets et de notre sujet (le moi pensant et voulant), il n'aurait probablement pas refusé à l'expérience interne ce qu'il accorde à l'expérience externe. Il aurait reconnu, sans doute, qu'en appliquant la causalité aux phénomènes de notre conscience interne, cette application ne peut produire que l'acception d'un rapport entre *but* et *moyen*.

§ 135.

C'est une inconséquence dont sa méthode même aurait dû le garantir. Mais cette déviation de son propre point de vue, nous ne pouvions nous passer [nous abstenir] de la répéter ici et de la scruter scrupuleusement.

L'erreur d'un grand homme ne peut être qu'instructive. Voyons donc s'il ne nous serait pas possible de remonter à la source de cette déviation, dont nous avons déjà traité antérieurement; et prenons, pour y arriver, le fil conducteur dont il s'est servi lui-même, en jetant un coup-d'oeil dans le labyrinthe de la philosophie dogmatique de son tems.

§ 136.

Pour qu'une chose soit réputée vraie, il ne suffit pas qu'on en ait une conception complète; il faut encore, que cette conception se trouve réalisée dans une expérience. *L'expérience* seule ne me fournirait que des impressions incohérentes, et la *conception* seule ne me donnerait pour ainsi dire, que l'instrument propre à réunir ces impressions. Mais le concours de l'une et de l'autre font de ces impressions un *savoir*. C'est là sa grande idée, en tout conforme au point de départ de sa philosophie, qui est l'assertion: que notre cognition ne se forme pas d'après les choses; mais que celles-ci suivent les lois de notre cognition.

---

§ 137.

Partons de là pour aborder l'examen de la liaison de la causalité avec les acceptions de la *modalité*.

Toutes les fois que l'expérience nous fournit des faits conformes à la loi de la causalité objective et absolue, cette concordance constitue la *vérité* de ces *faits*; d'après cela les faits de la nature objective, reconnus conformes à cette loi, qu'on peut considérer comme la consommation de toutes les autres lois de l'entendement, sont vrais; l'univers phénoménal contenant tous les faits phénoménaux, soumis à cette même loi, est donc la totalité de toutes les vérités possibles. Il (Kant) pense ici à une totalité, qui, par cela même, ne peut être dans notre expérience. Mais comme il a admis dans la nature physique une substantialité permanente, il pense que l'univers des objets, qui, n'étant pas une totalité renfermant toutes les inhérences, qui la constituent, ne pourrait être considéré comme substance, continuant en elle toute réalité dans un ensemble immuable au milieu de tous les changemens de la nature intime. Au premier abord il a donc cru pouvoir conclure, que tout ce qui serait hors de cette totalité de la possibilité objective, ne serait qu'idéal, sans réalité, et sous ce rapport, opposé à toute existence vraie; et c'est là que le grand homme vît ou crût voir les bornes de la science métaphysique; ce qui le décida à ne reconnaître que cette sphère de vérités, en dehors de laquelle rien ne peut être qu'idéal; et il n'est que trop vrai, qu'en admettant dans le monde des phénomènes, une substance dans toute la force du terme de cette conception, le moi appartenant à un autre ordre de choses, en devrait être exclu, ainsi que l'expérience qui s'y rapporte.

§ 138.

En admettant une telle substance absolue, qui par cela même sort entièrement du domaine de toute expérience possible, le principe, que Kant veut faire valoir comme défi-

nition de la substance, savoir: « *tous les phénomènes ont un principe durable et invariable, qui est l'objet lui-même ou la substance*," — au lieu d'être une vérité première, n'est qu'une fiction très hasardée [audacieuse], n'étant pas même accompagnée d'une seule idée, qui soit conforme à celle de la matière, d'un attribut, d'un objet, ou de celle de réalité positive. Et lorsqu'il ajoute, que *cette pretendue substance objective est ce substratum de tout ce qui est réel, appartenant à l'existence des choses*, etc., en prétendant au surplus, que *tout ce qui change, ou peut changer* n'est que la manière d'exister de la substance, ou une de ses modifications; il suppose encore gratuitement, que les inhérences de cette substance peuvent être phénoménales, tandisque leur substratum ne l'est pas; en d'autres termes, que ses inhérences appartiennent à un ordre de choses, qui n'est pas celui de leur substratum.

Mais comme il lui fallait un principe pour sa catégorie de substance et des accidens objectifs, et qu'il n'admettait pas une expérience subjective pour être soumise à cette catégorie, il ne lui restait que cette fiction, sans laquelle il se serait vu forcé de considérer la substance comme une conception incompréhensible.

§ 139.

Reste maintenant à voir de quelle manière il pourra soustraire cette substance immuable à la causalité, à laquelle est soumis tout objet visible [sensible]. Il n'en fait pas même l'essai, il ne fait que l'affirmer; et sa substance matérielle, qui est la base de toute matière, et par conséquent matière elle-même, ne peut être considérée que comme une exception à la règle générale; et comme une contradiction avec cet autre principe de causalité; ainsi concu: « *tous les changemens arrivent d'après la loi de la synthèse de cause et d'effet;* c. à d. tout phénomène *qui parait, en suppose un autre, auquel il succède d'après une loi nécessaire.*

§ 140.

Mais tout en reconnaissant, que la causalité régit les accidens et les contingences de la substance, qui néanmoins subit les changemens — tout en avouant, que cette substantialité, c. à d. ce qu'il y à de stable, de permanent et d'immuable, au milieu de ces mutabilités, est une conception fondamentale à laquelle rien ne répond dans la nature objective; il la requiert néanmoins, et *dans un sens absolu*, par la raison, qu'il est impossible de concevoir ces inhérences sans une substance, *dont* elles sont les inhérences; et prenant dans un sens *absolu* ce qui n'est que logiquement nécessaire, il en conclut très gratuitement encore, et sans se soucier de l'absence de toute expériences, que cette substantialité, faisant partie de cette causalité, qui à son tour s'opère par l'action et par la réaction des objets, coexsistant dans l'espace, constitue la totalité matérielle, dont cette substance primordiale, ou matière fondamentale, est la base et le support. Il rejette donc une substance, qui se trouve sous tous les rapports dans une expérience, pour en soutenir une autre, qui n'a aucun appui dans l'expérience; et cela par un raisonnement [privé ou dénué de toute expérience].

§ 141.

Si donc au lieu de se contenter d'un raisonnement, qui ne peut aboutir qu'à une contradiction, il eût donné plus de développement à ce qui est le MOI, considéré comme base et support de toutes nos facultés agissantes [actives], il aurait appliqué cette acception de substantialité à ce sujet pensant, qui répond exactement et en tout à cette unité active, parce qu' au milieu de toutes les variétés contingentes, cette unité personnelle reste le même SOI; il lui aurait été impossible de ne pas admettre la seule causalité, à la quelle cette identité immuable de notre conscience intime peut être soumise.

§ 142.

Parcourons dans l'expérience de notre conscience toutes les perceptions dont elle est susceptible, et nous verrons, que l'évidence de cette vérité surpasse l'évidence scientifique là plus sévère: car ce MOI, qui impute tous les actes volontaires, toutes ses velleités même à SOI, comme cause voulante, non pas par un raissonnement, par un argument de la logique commune, mais par une expérience incessante [continuelle], en dépit de tout raisonnement contraire; ce MOI, qui depuis son existence dans le monde objectif, jusq'à l'époque de son développement actuel, autant qu'il se souvient de tous ces actes, est toujours invariablement le même, *un* et *identique* avec l'action absolue, qui fait son essence; ce MOI, substance personnelle, au fond de l'abime de son existence nouménale, qui se demande en vain, que snis-je, abstraction faite de mes facultés actives? et qui dans cet isolement de ce soi-inconnu, ne se trouve en réciprocité avec les MOI, ses semblabes, qu'au moyen de la nature corporelle et objective; — ce MOI enfin, que l'on pourrait considérer, à bon droit, comme la réaction libre contre toutes les opérations de son propre corps, et de tous les objets avec lesquels il se trouve en rapport, scait, par son expérience intime et immédiate, qu'il est identique avec sa volonté. Cette volonté est la seule causalité tendant sans cesse vers certains *buts;* buts soit conformes, soit contraires à une loi, qui est elle-même un but suprême, et qui à l'instar d'une volonté universelle dans le monde moral, tend vers la perfection d'un monde à venir, une loi, par conséquent, à qui nous voudrions obtemperer (*), si ce qu'il y a de materiél dans nos désirs, dans nos penchans, dans nos passions, était toujours soumis à cette loi, qui ne contraint pas, comme les lois objectives de la nature physique,

(*) Terme de palais (*obtemperare*, en Latin), synonyme d'obéir.

mais qui commande à des êtres qui, comme l'homme, sont capables d'apprécier la perfection dans tout ce qui participe à la perfectibilité.

Changeons donc la formule modale (*) objective en une formule modale subjective, dans la recherche de la vérité, de l'existence, de la réalité modale; et disons:

§ 143.

Toutes les fois que l'expérience nous fournit des apperceptions conformes à la loi de la causalité morale, cette concordance constitue la verité subjective et morale dans ces apperceptions; d'après cela ces données de la nature subjective, reconnues conformes à cette loi, qui est, pour ainsi dire, la loi suprême, vers laquelle tendent toutes les autres catégories, sont renfermées dans cette vérité; et le monde moral, autant qu'il est connu, contenant dans son sein tous les phénomènes de l'intelligence, soumis à cette même loi, est donc la totalité de toutes les vérités, qui s'y rapportent; lesquelles par conséquent, ne sont pas seulement possibles, dans le sens moral, c. à. d. permises et vraies, mais à la fois moralement nécessaires.

Voilà donc deux modalités opposées l'une à l'autre.

§ 144.

Mais ne nous trompons nous pas, en transportant ainsi ces trois acceptions de la modalité dans une nature morale, nous qui, dans notre isolément de tous les MOI, ne savons rien de cette nature, les données de notre conscience intime exceptées, où se borne toute notre expérience subjective?

Ce qui est *permis*, ce qui forme notre *compétence* (droit), ce qui est notre *devoir*, sont-ce des conceptions, qui, ap-

(*) Terme de Logique. *Proposition modale*, qui contient une restriction; — ce mot doit ici se prendre dans l'acception de Kant.

pliquées à notre expérience subjective, mènent à une vérité première?

De deux choses l'une, ou la *vérité morale* (l'existence de ce qui est compétence, *droit*), sera la règle universelle de la nature morale, à laquelle la vérité (l'existence) objective sera subordonnée, en d'autres termes, rien n'existera que ce qui sera compétent suivant la causalité libre; ou bien la vérité objective (l'existence du monde objectif, résultat de la causalité absolue) contiendra la règle universelle, à laquelle l'existence subjective sera subordonnée, sans existence et réalité veritables.

§ 145.

Kant, le plus grand et le plus rigoureux des philosophes étiques (*) [le plus exact et le plus sévère, qui prouve et démontre avec le plus de rigneur], rejette cependant la loi morale, [non pas comme telle, mais] comme faisant partie de la science humaine, parce qu'il veut éviter, toute antinomie indissoluble dans le domaine de la vérité phénoménale objective. Suivant lui tout ce que nous savons est l'existence objective, et dans ce savoir il n'admet pas des causes finales. Sans le dire pertinemment [expressement], il reconnait, dans la substance, la permanence éternelle du grand tout. Tout changement dans les phénomènes requiert un principe durable, qui lui-même n'est pas phénomène, et qui, par concéquent, devrait être l'existence impérissable du grand tout objectif; principe invariable et permanent dans le tems, car, selon son argumentation, s'il était sujet aux changemens, s'il était succession, cette succession le rendrait assujetti à l'apparition et à la disparition de l'existence. Donc tous les phénoménes ne sont qu'en lui, et tout ce qui apparait et disparait, n'est qu'une manière de

(*) Dans la philosophie de Kant l'on désigne *la théorie de la sensibilité*, ou de l'intuition du tems et de l'espace par le terme technique: *éthétique*, ou bien *étiques* est un adjectif dérivé du grec, qui signifie *moral*.

se manifester; c'est sur ce principe que repose l'assertion d'Epicure:

Gigni de nihilo nihil; in nihilum nîl posse reverti.

Et, en effet, avec une telle substantialité, source de toute existence possible, toute dualité doit être exclue, et avec elle toute antinomie véritable. Il rejette la contradiction apparente, inhérente à notre intelligence.

§ 146.

Par la même raison, qui lui fait rejeter deux causalités, et deux lois suprêmes de la nature, il doit donc aussi rejeter deux modalités et les deux acceptions d'existence. Et en cela il est très conséquent; car en admettant, que tout doit obéir aux lois de la nature, que rien ne peut transgresser ces lois causantes, les objets ne peuvent se trouver dans leurs rapports avec l'entendement, que comme *possibles* ou *impossibles*, véritablement *existants* ou *non-existants*, et enfin comme existants *nécessairement*, ou comme existants d'une manière *contingente.* Car, quant à la *possibilité morale* (permissibilité, si cela pouvait se dire) ou à *l'existence morale* (competence) ou bien à une *nécessité morale* (devoir), ces rapports ne peuvent être, suivant lui, tout au plus, que des reflets d'un ordre transcendant, et d'un entendement, qui n'est pas le nôtre.

§ 147.

Cependant nous avons déjà remarqué, que la loi morale n'est, selon lui, qu'une conviction, qui nous vient d'une sphère, qui est en dehors *du moi*, mais qu'elle nous est donnée par la conception *du but* [en rapport] avec les *moyens* [capables] de l'atteindre; lesquels moyens devenant les actions matérielles, rentrent par cela même dans le monde phénoménal, et redeviennent [deviennent de nouveau] soumis aux lois de la nature matérielle.

But, pris dans un sens tel que le requiert la loi de la causalité morale, et tel qu'il doit l'être, selon notre expérience subjective, suppose donc, que nous ne pouvons vouloir, que dans un but [qu'en visant à un but moral] quelconque.

S'il n'y a que cela (pourra-t-on dire), une loi, qui ne suppose qu'une intentionnalité (*) quelconque, ne nous commande pas d'être vertueux. Non, sans doute: car énoncée ainsi, elle ne commande rien; elle n'annonce [n'énonce] qu'une vérité; savoir: qu'un acte n'est action (†) que lorsqu'il est dirigé vers un but; elle n'affirme que le libre emploi de la volonté; mais pour savoir ce que nous devons vouloir, afin de séconder notre tendance vers la perfection, et le développement de la perfectibilité de notre espèce, il faut faire l'analyse de cette action qualitative du MOI, qu'on nomme vouloir.

Il en est de la volonté comme des autres qualités de l'âme et de l'expérience interne, que nous en avons.

L'expérience interne, tout comme l'expérience externe, est le mélange de ce qui nous vient des impressions, que nous recevons, médiatement, des objets, ou, immédiatement, du sujet; des objets, au moyen du sens interne, qui en est affecté, d'un côté, et de la faculté de penser et de vouloir, de l'autre. L'expérience, que nous avons de notre volonté, n'est donc pas sans mélange. Pour la rendre telle, il faudra faire abstraction de tous les motifs hétérogènes, qui influent sur cette faculté, et pour être bien surs, que la volonté n'est pas mélangée, il faut qu'on sache, ce que l'on veut, c'est-à-dire, quel but on se pro-

(*) Mot nouvéau, créée par l'auteur pour représenter l'état général, où se trouve l'âme humaine, lorsqu'elle éprouve ce mouvement par lequel on tend à quelque fin.

(†) L'auteur semble prendre ici le mot *acte*, dans l'acception *d'un fait* quelconque, et celui *d'action*, dans celle *d'acte libre;* ou bien il semble entendre par acte, un *effet* produit par une puissance ou cause quelconque, et par action, l'effet, ou le résultat d'un choix ou d'une détermination libre.

pose d'atteindre; et que cette volonté ne soit pas entravée par des motifs, qui n'offrent pas un but général, mais qui offrent seulement un but particulier, tel que notre bien-être particulier, bien ou mal compris. — La volonté non mélangée [non influencée par des motifs particuliers] aurait donc une tendance vers un but *général;* — GÉNÉRAL? — autant du moins que le comporte la connaissance que nous avons de toutes les volontés particulières ou individuelles, avec lesquelles nous nous trouvons en rapport. Notre généralité ne va pas plus loin. — Nous avons déjà remarqué, que les MOI ne se trouvent pas, comme les objets qui sont dans un contact continuel et mutuel d'action et de réaction dans l'espace, dans un rapport immédiat entre eux.

La simultanéité, la coexistance des âmes, n'est que relative et médiate. Ce n'est que par l'intermédiaire de nos corps dans l'espace, que nous sortons, pour ainsi dire, de l'état d'isolément qui fait que les intelligences se trouvent renfermées dans le SOI, qu'elles sont séparées les unes des autres. — L'espace, qui rend la simultanéité possible, n'est pour elles que contingente. Dans leur individualité absolue, elles ne sont que dans le tems. Et si les corps qu'elles animent, les fait participer, sous ce rapport, à l'espace, on pourra seulement dire, que d'après leur individualité absolue, ils *sont* dans l'espace, sans y occuper une place: car il nous est impossible d'attribuer une étendue quelconque à quelque chose, dont la *quantité* n'est que la *durée* d'une *unité*, dans un sens absolu.

L'universalité de la volition du monde moral, à laquelle participe le MOI humain est restreinte à celle des *moi* divers, qui, par le rapport des corps, animés d'une volonté libre, peuvent exercer mutuellement les *actions* et les *réactions* voulues dans une société [que veut la société]. — Le but général, auquel une telle volonté tendrait nécessairement, si elle était pure, ne serait pas le bien-être particulier, mais le bien-être, et par conséquent, le développement de la perfectibilité de tous ceux, qui composent la société.

§ 148.

La loi universelle, en tant qu'elle pourrait s'appliquer à une telle société, s'énoncerait donc ainci: « règlez vos actions d'après un motif que l'on pourrait admettre comme devant entrer dans la législation de cette généralité."

Voilà donc la loi morale dans son rapport avec la causalité qui s'exprime par les termes *but* et *moyen ;* mais la loi universelle ne *sortant* pas des bornes qui lui sont prescrites par notre expérience interne, ne serait générale que par rapport à la société, où nous existons. Cette loi n'est pas une règle d'une doctrine déduite de l'idée d'une liberté *nouménale*, et par conséquent, d'une liberté, au delà de l'expérience interne, que nous avons de notre libre arbitre ; — mais une loi, connue par l'application d'une catégorie à un fait de l'expérience, une loi scientifique, qui règne dans toutes les sciences morales, telles que la morale proprement dite, la psychologie ; une loi telle que la requiert la philosophie critique déployée dans toute son étendue, l'anthropologie, le droit originaire, la Politique et toutes les branches qui en ressortent naturellement.

§ 149.

En combinant tout ce que nous avons développé, au moyen de l'analyse des catégories, tant dans un sens absolu, que dans un sens relatif, et en les recueillant chacune dans un cadre qui lui est propre, nous aurons deux systêmes de vérité, resultants de l'application des conceptions prises dans un sens absolu et relatif aux faits de nos deux expériences.

Dans chacun de ces cadres pris séparément toutes nos notions sont liées et enchainées pour ne faire qu'un tout, où les diverses parties sont rangées de manière à ce que nos connaissances s'entrelacent comme des ramifications sorties d'une même tige, tant pour les objets, dans *l espace*,

qui est leur forme absolue, dans un sens relatif, que pour le *moi*, dans le tems, qui est sa forme *absolue*, dans un *espace* relatif.

Dans le premier cadre l'étendue requiert la *durée* pour le développement de sa causalité. Dans le second *la durée* demande *l'espace* pour l'action et la réactions des individualités, avec lesquelles elle se trouve en rapport.

LA RAISON.

§ 150.

Cette troisième modification de l'intelligence humaine peut être envisagée sous deux rapports distincts l'un de l'autre. Sous le premier rapport elle est la faculté, qui en réunissant plusieurs conceptions dans une conception plus générale en tire des conséquences particulières ; au second elle remonte de ces mêmes conceptions que lui fournit l'entendement à des principes, sous lesquels elle les considère dans leur plus grande universalité. Dans ces deux opérations, la généralité est la forme de la raison.

§ 151.

Aussi longtems qu'elle ne fait que tirer les conséquences des prémises, la raison ne sort pas de la sphère de l'expérience, à laquelle elle donne une unité régulative, en liant dans une seule pensée les différentes branches de la connaissance humaine ; UNITÉ et GÉNÉRALITÉ autant que le comporte l'expérience à laquelle elle applique sa forme. Dans cette opération elle est l'objet de la logique commune. — Mais lorsqu'au lieu de descendre, en employant sa forme, dans cette sphère de notre cognition, elle remonte au contraire à des principes, pour lesquels ni notre expérience interne, ni notre expérience externe ne nous fournissent les matériaux, — lorsqu'elle s'élève au dessus de cette généralité dont les faits sont susceptibles et à laquelle cependant

elle veut les soumettre sans autre guide que cette forme universelle, qui tient à son essence, alors ce n'est plus la raison ni théorique ni pratique, mais la *raison pure;* c'est alors, que par l'universalité, qui est sa loi, elle s'élève sans l'appliquer aux expériences, au plus haut dégré d'universalité de l'imagination. — Et c'est ce qu'elle fait toutes les fois, qu'en donnant un sens absolu à la troisième acception de chaque catégorie, qui comme nous l'avons vu, n'est appliquable à l'expérience que dans un sens relatif, et adaptée aux phénomènes de notre sensibilité intérieure et extérieure, elle les applique, *ou* aux objets, *ou* au sujet pensant, non seulement dans leur état phénoménal, mais encore dans leur état *nouménal*, qui est pour nous une terre inconnue, c. à. d. tels que l'une et les autres existent indépendamment de nos deux sensibilités.

§ 152.

Les objets et notre sujet sont alors considérés comme doués de qualités auxquelles notre sens interne et externe n'atteignent pas, et séparés des qualités qui forment leur réalité phénoménale, que nous leur connaissons; et le MOI n'est pas seulement le MOI, révêtu de ses qualités actives, et tel qu'il apparait à lui-même dans ses opérations spontanées et libres, quoiqu'astreintes aux lois de ses facultés de connaître; mais aussi tel qu'il ne se connaît pas. Les objets ne sont plus considérés comme des phénomènes, mais comme des êtres doués d'une substantialité indépendante de la conception que nous avons de substance; et le *moi* que nous ne connaissons que comme substantialité, telle que nous la lui attribuons dans sa durée commencée et finie, nous le considerons comme un agent surnaturel illimité.

§ 153.

La raison pure s'attache aux catégories, sans se soucier, si, dans l'extension qu'elle leur donne, elles surpassent

ou non l'expérience qui est la seule base à laquelle elles peuvent être appliquées, et c'est ce qu'elle fait non seulement en assumant (*) les troisièmes acceptions de chaque catégorie, mais aussi lorsqu'elle veut appliquer la première acception aux objets ou les secondes au sujet.

§ 154.

Après cette qualification de la raison, on voit déjà d'avance, que sous le premier rapport la raison rend notre connaissance plus exacte, plus liée, et plus unie dans l'application des catégories aux expériences qui y sont soumises; elle n'est alors pour ainsi dire que la continuation et le supplément de l'entendement; sous le second rapport, au contraire, elle crée des principes universels, en donnant plus d'extension à ces conceptions primordiales que n'en comportent nos expériences et les intuitions de nos sens. Sous ce rapport elle requiert en tout une généralité absolue ou inconditionnelle, et elle ne se contente qu'après avoir découvert ou crû avoir saisi l'inconditionnel de tout ce qui n'est que conditionnel; de là ce premier principe de la raison qui sert de base à tous les autres: — « le *conditionnel* étant donné, avec lui est donnée la chaîne entière des *conditions*, et par conséquent aussi *l'inconditionnel*, compris dans la totalité de ces conditions."

Ce principe absolu, le plus universel, a sa source dans la nature de la raison même, qui ne vise qu'à la plus grande unité, non seulement dans notre connaissance objective, ou dans notre connaissance subjective, chacune dans sa sphère; mais elle exige en outre la plus stricte unité dans toutes les deux, et par conséquent l'unité parfaite entre deux vérités opposées, l'une à l'autre; où se trouve compris trés spécialement l'unité absolue de la causalité physique et de la causalité morale.

(*) Voir la note qui se trouve à la page 187.

§ 155.

De cette manière elle se crée des principes régulateurs de toute expérience, que nous avons de l'univers objectif et subjectif. Elle veut pour cet effet étendre, surtout, la troisième acception de chaque catégorie. Toutes les acceptions, de conceptions *à priori* qu'elles étaient, deviendront des *Idées* dans la signification, dans laquelle Platon se les représente, *idées* qui porteront le flambeau partout où elle interrogera les deux natures, se convainquant que l'expérience ne démentira pas ce qui tombe sous ses règles. Si longtemps, par exemple, qu'elle ne confondra pas les deux natures, en portant au moral ce qui tient au physique, ni au physique ce qui tient au moral, toutes les fois qu'elle ne voudra pas démolir la ligne de démarcation entre les deux mondes, et qu'elle se contentera d'avoir pénétré jusqu'à la *totalité*, la *limitation* et la *réciprocité* dans un sens absolu d'un des deux cadres, sans décider rien aù delà de la ligne, qui sépare ces deux mondes, la raison peut et doit être considérée comme faculté suprême et législative de l'une et de l'autre branche de notre connaissance; c'est alors que d'après son principe d'universalité et d'unité, elle ne fait de la connaissance pure et de celle de l'expérience qu'un savoir *inconcret* (*), qui se rapporte à un des deux cadres de notre savoir.

§ 156.

Mais c'est bien en vain, que de vouloir arrêter la raison humaine, que de vouloir la contenir dans ces deux sphères séparées et dans ces limites, quelques justes qu'elles nous puissent paraître. En voulant franchir toute borne, elle veut

(*) Ce mot qui signifie le contraire de *concret*, n'est guère en usage; ce dernier, qui vient du Latin (concretus, a cum et cresco) se dit des qualités unies à leur objet ou sujet; par conséquent un savoir *inconcret* est ici un savoir *abstrait*, dans lequel les qualités sont détachées des choses concrètes, et considérées en elles-mêmes.

en tout l'absolu, l'inconditionnel; et de toutes les bornes qui gênent son génie scrutateur, les limites qui séparent le moral du physique (laissant entre l'un et l'autre un abime qui défend sa transition de l'un à l'autre bord) sont précisément celles, qu'il lui importe le plus à démolir, parce qu'elles se montrent les plus contraires à sa loi universelle; et la résistence invinsible qu'elles opposent à son ardeur par leur force éminemment antithétique, au lieu de la retenir ne font que l'enflammer d'avantage. — Combler cet abime par des subtilités dialectiques, qui elles-mêmes aboutissent à de nouvelles contradictions, est impossible. Après les vains efforts de combler cet abime, il ne reste à la Raison qu'à faire disparaitre la ligne de démarcation, en la considérant comme une illusion de l'imagination créée par les deux expériences.

§ 157.

Mais pour y parvenir il n'y a que deux moyens, le premier en rapportant la science toute subjective et morale à la science objective, qui proclame le matérialisme absolu et conséquent, le second en transferant la science objective à la science subjective et morale, d'où résulterait le spiritualisme absolu. Dans l'un et l'autre cas ce dualisme, le plus récalcitrant de tous, aurait disparu.

Reste à savoir, si, au lieu de faire disparaître le dualisme, il ne reprendrait pas sous une autre forme une nouvelle vigueur, par la loi de la raison elle-même.

§ 158.

Parvenu à ce terme, le philosophe allemand, qui a le premier découvert la méthode critique, ne voulant compléter son système que par rapport à la seule vérité qu'il admet, savoir la vérité objective, fait une transition sublime et très poëtique pour nous faire connaître la loi de la raison, cette troisième faculté cognitive de notre intelligence. Cette transition nous servira tout aussi bien dans

les recherches de la philosophie critique complète, que dans le criticisme partial de Kant.

§ 159.

Il n'y aura que peu de modifications à y faire pour l'adopter également dans la philosophie critique dans toute son étendue. Elle s'y présentera comme il suit: — « nous avons non seulement parcouru le domaine de l'entendement pur, applicable aux deux expériences, et examiné avec attention chacune de ses parties; mais nous l'avons aussi exactement mesuré, et nous y avons assigné à chaque objet la place qui lui appartient. Cependant ce domaine est une île, la nature lui a assigné des bornes immuables. Ce domaine où nous avons déconvert deux promontoires opposés l'un à l'autre, et dont le sol divisé en deux parties égales, qui se tiennent au milieu par un défilé presque imperceptible, est l'empire de la vérité, environné d'une mer vaste et orageuse, où vogue sans cesse l'illusion. La (sur cette mer) le navigateur trompé par les broullards, et les bancs de glace, qui paraissent et disparaissent successivement à sa vue, croyant à chaque instant découvrir des terres nouvelles, erre sans relâche, guidé par la seule espérance et jouet des vagues tumultueuses, et toujours formant de nouveaux desseins, se prépare à de nouvelles expéditions, auxquelles il ne peut renoncer, et dont il n'atteindra jamais le but.

Avant de parcourir ce vaste océan, pour voir si dans son immence étendue, il y a quelque chose à espérer, nous ferons bien de jeter encore une fois les yeux sur la carte du pays que nous voulons quitter, et de nous demander, premièrement, si nous ne pourrions pas, ou peut-être si nons ne devrions pas nécessairement nous contenter de ce qu'il nous offre dans le cas, qu'il n'y eut point au delà de ses limites de point fixe, oú nous puissions prendre terre? En second lieu, de quel droit nous sommes en possession de ce domaine de la vérité, et si ce

droit nous en assure la possession contre toute réclamation étrangère ?

§ 160.

Commençons par la réponse à la première question. Nous avons vu en faisant l'analyse de nos facultés intellectuelles, que tout ce que notre Entendement produit, lors qu'il est affecté par les impressions de nos sens, n'est d'usage qu'autant qu'on en fait l'application à l'expérience, et que, par conséquent, rien de ce qui est exclus de cette expérience ne peut être assumé (*) dans les conceptions fondamentales de notre Entendement. Or tout ce que l'expérience est en état de nous fournir n'est que des impressions, qui nous viennent où de la nature physique, où des impressions que le MOI reçoit de lui-même au moyen du sentiment intime, qui les lie au MOI, en se repliant sur lui-même. Nous avons vu au surplus, que ces impressions pour être perçues ont besoin d'avoir subi la réaction de l'attention qui transforme ces impressions en sensations, pour que nous en ayons l'expérience ; de là vient, que l'expérience elle même, soit interne soit externe est déjà imprégnée d'un acte indépendant des objets, et que notre sujet est en outre soumis aux lois de notre sensibilité, le tems et l'espace, deux lois, que nous ne pouvons nous figurer que comme nécessairement existentes. Nous ne connaissons donc les *objets* et le MOI qu'autant qu'ils nous apparaissent revêtus de ces différentes formes ; en d'autres termes, nous n'en connaissons que les phénomènes ; ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous est inconnu. Pour connaitre ces deux inconnues, nous devrions être constitués de manière à avoir des intuitions immédiates et intellectuelles des OBJETS et du MOI, pour être surs, qu'ils n'eussent pas subis des change-

(*) *Assumer* est un verbe que l'auteur a crée d'après le génie de la langue francaise et suivant l'analogie grammaticale ; il l'a emprunté au Latin où le verbe *assumere* signifie *admettre*, accepter, comprendre dans certaine classe ou espèce, réunir dans un certain cadre.

mens avant que de parvenir à notre cognition. C'est à dire il nous faudrait un Entendement intuitif, ou des intuitions intellectuelles.

§ 161.

Servons nous d'un exemple pour nous rendre cette vérité plus claire: un aveugle-né, ayant les mêmes catégories, que ceux qui jouissent de la vue, a les mêmes moyens que ces derniers, pour concevoir ce que c'est qu'une vision. Mais à quoi lui servirait la faculté de réunir les impressions de ce qu'il y a de visible dans la nature? Il a les instrumens pour saisir toutes les impressions des objets colorés, mais il est privé de la matière saisissable (*). Il peut concevoir, mais ce qui doit être couçu lui manque. L'entendement, l'imagination, l'attention, la réflexion, tout cela restera vide, et s'il reste aveugle, il ne saura jamais ce que c'est qu'une étendue éclairée.

§ 162.

Quant à la réponse à la seconde question. De quel droit sommes nous en possession du domaine de la vérité on pourrait l'énoncer ainsi [cette réponse]: c'est de plein droit, toutes les fois que nous acquérons une expérience quelconque à laquelle nos conceptions sont applicables. Ce sont alors l'expérience et l'Entendement réunis; et la connaissance que nous en recevons est une vérité. Au delà de la réunion de ces conditions indispensables pour nous, nous regnons sur cette vaste mer orageuse, stérile en connaissance, mais d'une fertilité surprenante qui produit des illusions sans nombre. Mais notre raison, cette faculté suprême de toute connaissance théorique et pratique, que pourrait-elle ajouter à notre savoir? — Car enfin, si par nos sens réunis aux conceptions de notre Entendement nous ne pouvons remonter au delà d'un monde

(*) Terme de palais: *qui peut être saisi.* Il est ici synonyme de *appréciable, sensible.*

phénoménal, si ces phénomènes sont des apparitions produites par l'expérience conduite par les lois de notre intelligence; ces apparitions doivent se trouver dans une relation véritable avec les choses en elles-méme, qui nous apparaissent revêtues des manières de les percevoir; qu'elles soyent changées et modifiées ou non par nos facultés de connaître, elles seront en tout cas, les choses, qui se manifestent sous les voiles plus au moins transparens ou opaques. Ce ne sont donc point des illusions, mais des faits unis à ce qui nous apparait, sous ces formes, qui en les cachant, ne les détruissent pas. La raison doit donc pouvoir suffire à débrouiller ce qui constitue le mélange du *nouménal* et du *phénoménal* de leur existence. Et si le MOI, qu'on appelle l'âme, est peu susceptible d'être comparé avec clarté dans son isolément au reste d'un monde spirituel, si cet esprit est plus apte à concevoir qu'à être conçu; le grand tout au contraire qui est d'un concret immence et nullement isolé [separé] de nous, ne nous laisse rien à désirer sous ce rapport. Ce serait déjà beaucoup de gagné si nous puissions pénétrer jusqu'à la nature nouménale des objets, dont nous avons une expérience objective qui est très explicite, et dont la raison n'a qu'à faire un ensemble qui serait plus que suffisant peut-être, pour lever quelques bouts du voile, qui couvre la nature du grand tout sensible.

§ 163.

Si ce raisonnement ne décide pas ce dont il s'agit, il s'accorde du moins merveilleusement avec le bon sens; et le matérialisme qui s'attache surtout au concret de l'univers visible, s'est trouvé parfaitement à son aise en élevant la deuxième acception de chaque catégorie à l'universalité, qui, comme nous avons vu, est la loi de la Raison.

La pluralité, cette acception, qui dans l'expérience objective, devient totalité absolue, lorsque cette pluralité réduite l'unité, comprend á tous les êtres que contient l'espace;

et sous ce point de vue, cette totalité est conçue comme un tout infini ou comme une infinité d'objets.

La Raison remonte à cette assertion premièrement sans autre preuve que la loi de l'espace lui-même, qu'il est impossible de ce réprésenter autrement que comme une existence; car l'infinité de l'espace, qui n'admet pas de bornes dans ses trois dimensions mathématiques, prète à la totalité des objets qu'elle embrasse la même propriété de l'infini. De là que par sa seule forme de généralité, elle prète à l'univers matériel la même grandeur infinie. Si l'on objecte que nous ne connaissons que des phénomènes objectifs, on s'attachera à une concordance des objets phénoménaux à leur existence nouménale. Qui nous dira au reste, si les nouménes ne sont, sous aucun rapport, identiques avec leurs phénomènes. Et même en supposant, que l'univers visible n'est pas infini dans ses trois dimensions et qu'il trouve des bornes dans l'espace infinie, la réalité de l'univers, quoique inconnue, fera la base de son état nouménal.

§ 164.

Il nous faudra donc une preuve de sa réalité dans l'un et l'autre cas, et une preuve apodictique, qui ne nous laisse pas dans l'incertitude, s'il n'y a peut-être pas une contradiction insoluble, en admettant ou l'une ou l'autre assertion, par rapport à l'état borné ou sans bornes de l'univers matériel; et cette preuve, le résultat d'un dilemme, le voici:

§ 165.

L'univers a des bornes dans l'espace, ou il s'y trouve sans bornes. — Si donc on prouve, qu'il est impossible qu'il ait des bornes; il faut bien qu'il se trouve sans bornes dans l'espace.

En supposant que l'univers ait des bornes dans l'espace, il se trouverait placé dans un espace vide, de sorte que l'ensemble des objets, dont se compose l'univers, serait

non seulement dans un rapport avec chacune de ces parties, mais encore dans un rapport avec l'espace illimité, qui circonscrirait la totalité des objets, c'est à dire, un rapport entre un tout objectif, en d'autres termes, entre une totalité incomplète et le néant. — C'est en peu de mots, et certainement pas affaiblie, la preuve de Kant pour constater, que l'univers se trouve sans bornes dans l'espace. Il avait fait voir dans cette première antinomie, qu'on prouve avec la même évidence que l'univers a des bornes dans l'espace, et de là la contradiction de la raison avec elle méme en prouvant le *pour* et le *contre* avec une égale force logique. — Cette manière de prouver le pour et le contre dans cette antinomie, peut être d'un grand poids, dans la supposition de ceux, qui comme Kant, ne voient dans le *tems* et *l'espace* que deux lois formelles de la sensibilité sans existence; mais elle ne l'est pas dans la philosophie critique complète, telle que nous l'avons exposée; et le matérialisme critique, qui ne voit et ne peut voir dans l'espace qu'une infinité donnée comme axiome mathématique, n'a rien à deméler avec cette antinomie; car qu'on suppose l'univers comme remplissant l'espace infini, ou bien comme environné, dans ces trois dimensions de son étendue, de l'espace vide, dans l'un et l'autre cas, l'univers n'en sera pas moins sans bornes; car cet espace vide (en le supposant tel) fera alors partie de l'univers quant à son existence. Car cette totalité absolue de la matière comprend naturellement l'espace; qu'il le remplisse ou non, l'univers ne sera le grand tout que conjointement avec l'espace infini lui-même. Il sera donc illimité dans les deux cas.

§ 166.

Mais cette *totalité* des objets se trouve jointe à une autre totalité, savoir: que la matière est divisible à l'infini, et que rien dans l'univers est formé de parties simples, de sorte qu'on n'arrive jamais à l'unité absolue, mais que tout est composé.

Kant à eu tort dans son propre système, de séparer ces deux totalités, et en transferant la divisibilité à l'infini dans le cadre de la qualité ou quantité intensive, la *qualité* catégorique qui se rapporte à la réalité ne peut être confondue avec la quantité extensive, sans jeter de la confusion dans l'analyse des conceptions fondamentales.

Dans l'examen de la divisibilité de la matière, la preuve de cette infinité absolue est également d'une évidence mathématique: car que la partie d'une matière quelconque soit d'une petitesse qui échappe à l'oeil le plus armé, toujours son étendue occupera une partie de l'espace, elle aura ses trois dimensions, et elle cesserait d'être partie de la matière, dès qu'elle cesserait d'être étendue. Mais cette preuve mathématique, ne serait pas moins évidente dans un dilemme logique: — car de deux chose l'une, *ou* la matière, quelle qu'elle soit, est divisible à l'infini, *ou* elle ne l'est pas. Supposons qu'elle ne le soit pas; qu'en suivra-t-il? Il en suivra, qu'on arrivera à la fin à des parties simples, incomposées, c'est à dire, à des parties, qui, quant à l'étendue, seraient égales à zéro. — Or une infinité de zéro, ne serait que zéro, la matière serait donc nulle en dernière analyse, et un objet quelconque serait donc composé de rien.

§ 167.

Au reste, en considérant la pluralité dans un sens absolu, en l'appliquant aux objets, elle serait reduite à l'unité absolue; ce qui serait encore confondre les acceptions dans leur deux rapports distincts. Voilà donc l'univers sans bornes dans sa composition d'objets dans l'espace, comme dans sa décomposition. Il est vrai que l'idée de la matière n'est pas également nécessaire et générale que celle de l'espace; mais dès que l'existence de la matière est admise comme un fait de l'expérience, elle doit être revêtue de toutes les propriétés de l'espace.

Mais même dans la supposition que la matière n'existe pas, l'univers quantitatif n'en sera pas moins le grand — tout; puisqu'il est impossible, que l'espace n'existe pas; le néant serait dans ce cas l'univers, mais l'univers existant sans réalité.

§ 168.

Mais la pluralité objective, admise d'après l'expérience objective, doit avoir une quantité intensive, elle doit avoir dans sa totalité des qualités correspondantes aux modifications du sens externe; sans ces qualités les objets ne seraient que des figures mathématiques construites par l'imagination. Nous avons vu d'après la seconde acception de la catégorie de la qualité, que ces qualités sont négatives; mais quoique négatives, ou inconnues, quant à ce qu'elles pourraient être dans les objets, abstraction faite de ce que les impressions deviennent dans leur changement en sensations, en les élevant à la troisième acception de la réalité, la raison en fait des qualités négatives limitées par les qualités positives ou actives du moi, et par les qualités négatives des objets. Dans le matérialisme, le *moi* lui même ne peut être conçu que comme la réalité sensible de la matière organisée; la force vitale du corps qui a la conscience de son existence, est le point central où les deux expériences se limitent, en se confondant. — C'est donc encore ici la troisième acception de la qualité, sans laquelle la raison (qui ne veut pas de dualisme, mais l'unité en tout) se représente la qualité des objets et de l'univers matériel comme un tout, où toutes ses qualités positives et négatives se modifient dans une liaison continue, et non interrompue. De la même manière que la *pluralité* absolue se réduit à l'unité pour ne former qu'une seule totalité absolue et infinie, de la même manière aussi les qualités négatives de la totalité de la matière se réunissent et s'identifient avec les sensations qui, comme nous l'avons vu, se forment de

deux élémens, s'avoir des impressions des objets, qui pénètrent jusqu'à notre sens interne, après avoir affecté nos organes (*). Les qualités négatives des objets ainsi considérées et comprises dans la totalité de l'univers s'entrelacent donc à ce qu'il y a de positif et d'actif dans les perceptions du MOI. D'après cela, tous ces astres qui remplissent l'espace incommensurable et qui constituent l'univers, ne se composent que de grandeurs intenses [intensives], en d'autres termes, d'immensités susceptibles de degrés indéfinis de réalité de toute espèce se limitant mutuellement.

Voilà donc le grand — tout établi dans l'espace d'après la loi d'unité et d'une personnalité de la raison et d'après une parfaite analogie rationnelle du matérialisme; telle que cette unité s'énonce, en prenant pour base la deuxième acception, en s'élévant dans la troisième; et en partant de là, rien n'est plus conséquent.

Dans son expression la plus simple, la *limitation* de la réalité matérielle dans un sens absolu est donc l'ensemble de toutes ses réalités diversifiées dans une infinité de modifications, se limitant ou se déterminant dans un équilibre parfait.

§ 169.

Cette troisième conception dans un sens absolu nous annonce déjà, dans sa détermination mutuelle, la troisième acception, dans le même sens de la catégorie de la relation.

Cet univers matériel n'est pas seulement un tout réel, une réalité unique dans son étendue infinie dont le contenu est sans bornes, il est aussi une durée, c'est à dire, une grandeur dans le tems. Sous ce rapport, il est impossible de se figurer l'univers autrement que comme une totalité matérielle dont les transitions, qui se suivent, forment une série de situations dont celle qui précède est la cause de la situation

(*) Ces deux élémens sont donc, d'un côté les *impressions* reçues, et de l'autre côté les *réactions* du sens interne sur ces mêmes impressions; et ces deux élémens forment ou constituent les *sensations*.

ou de l'état de l'univers qui succède, et l'effet de la situation qui lui est antérieure. Cette loi de causalité, la seconde acception de la *Relation*, lui est absolue, et d'après cela la raison requiert (*), que toute situation causante dans la nature, soit à son tour l'effet d'une situation plus antérieure encore, de sorte qu'en reculant sans cesse de la dernière à l'avant — dernière, on n'arrivera jamais dans cette régression (†), à une situation de l'univers, qui ne serait pas produite par une autre qui la devance. Cette loi étant universelle et à la fois la plus évidente au simple bon sens, au quel il est impossible d'admettre un phénomène de la nature, et en général quoique ce soit sans cause, il s'en suit, qu'en remontant sans cesse d'une situation du grand — tout à une précédente, on ne parvient jamais à une cause première de la matière. La matière contenant toutes les réalités possibles, est donc éternelle, et l'univers n'a eu de commencement. Mais comme d'après cette même causalité absolue, il est également impossible qu'une situation causée ne soit qu'effet, qu'un résultat, qui ne serait pas à son tour la cause d'un résultat postérieur; en descendant d'effet en effet, il est tout aussi impossible que l'univers parvienne jamais à une situation qui soit la dernière. Il est donc, tout comme le tems lui-même, sans commencement et sans fin.

MATÉRIALISME.

§ 170.

Mais — dirait on au matérialiste en se prévalant de la solution de Kant: — cet univers visible et sensible n'est qu'une totalité de phénomènes; cette série de situations dans le monde phénoménal ne comprend pas des objectivités en elles mêmes. Si, autant que le permettent nos organes sentants, le monde est visible, tangible, si nous en recevons

(*) Exige.

(†) Rétrogradation.

des effets sensibles, des odeurs, des saveurs, des sensations enfin, c'est *pour nous* et *par nous*, au moyen de nos facultés intellectuelles, qu'elles [ces choses] se montrent telles aux modifications de notre sens externe, et que nous les concevons en appliquant les catégories à l'expérience qui s'y rapporte. Ces qualités qui changent, et qui, suivant notre manière de les envisager et de les concevoir, sont dans un flux continuel de situations qui se succèdent dans le tems, ne sont pas attribuables à des choses en elles mêmes, mais seulement à des choses, telles qu'elles nous apparaissent.

§ 171.

Le matérialiste conséquent dans la marche de ses idées, au lieu de rien nier, (†) avouera tout. Il ne demandera pas mieux. « Soit," réprondra-t-il, « nous ne connaissons que des phénomènes, mais ces phénomènes positives pour nous, dépendront, de l'une ou l'autre manière, des objets, tels que nous ne les connaissons pas; c'est par la causalité elle-même qu'il faudra bien admettre, que ces qualités-négatives des choses également inconnues soient les causes occultes des phénomènes ou des apparences; nous en sommes affectés, ces *visibilités*, *auditions*, etc., sont donc les effets qu'elles produisent sur nos sens. Mais comme les phénomènes changent, il faudra bien que les causes inconnues des phénomènes changent également; sans cela les changemens des *phénomènes* auraient des causes phénoménales, mais les phénomènes eux-mêmes seraient sans cause; en d'autres termes, ils seraient dans un flux continuel d'états successifs, sans que ces successions soient dans un rapport avec les objets en *soi* (*). Ce gland, qui devient un arbre au moyen des changemens qu'il subit, dans ces développemens, qui ne sont qu'une série de phénomènes *pour nous*, sera, considéré comme chose en elle-même, tout autre qu'un gland, et l'arbre tout autre chose, que la chose que nous

(*) En eux-mêmes.
(†) Au lieu de nier quelque chose.

appelons arbre; très bien, je pourrai admettre tout cela sans restriction. Mais aussi le gland, et l'arbre, l'un et l'autre comme *noumènes*, devront être choses différentes; autrement la même chose en *elle-même* produirait sans raison suffisante des phénomènes entièrement différens.

Mais il en est de même, et à plus forte raison, de l'univers phénoménal. Cet univers (si vous voulez qu'il ne soit que phénomène) aura pour cause de son apparence un univers qui n'est pas phénomène, une totalité inconnue.

Mais si les situations phénoménales se développent en des changemens continuels, qui se succèdent, l'univers *noumène* en devra subir également des effets différens des changemens apparents; mais en tout cas changemens; ou tout au moins, comme cause cachée de l'univers phénomène, il devra contenir en lui des raisons pour lesquelles il apparait à nous comme chose éternellement changeante; et si nous créons en quelque sorte les phénomènes, en d'autres termes, si nous changeons les impressions que nous recevons des objets, en couleurs, en effets sensibles, en saveurs, ou sensations, etc., ces impressions, avant d'avoir subis ces changemens par notre manière de les percevoir, seront tout autrement lorsqu'ils nous offriront un chêne, elles seront encore entièrement différentes lorsque ces qualités inconnues, au lieu d'un gland et d'un chêne, nous procureront l'intuition qu'accompagnent les cendres d'un chêne consumé par le feu, et ainsi de suite. L'état phénoménal de l'univers ne fait donc rien à la causalité, à laquelle sont soumis les *noumènes* comme les phénomènes, et Kant même, quoique sous ce rapport peu conséquent avec son propre système partiellement critique, admet deux causalités comme possibles, savoir: la causalité d'après la nature, ou la causalité d'après la liberté (*). De même il considère les phénomènes comme les effets apparens des noumènes."

(*) *Critik der reinen Vernunft.* IIIe. Auflage, p. 560. „Man kan sich nur zweierley causalität in Ansehung dessen, was geschicht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit."

§ 172.

Pour s'opposer avec quelque apparence de succès au matérialisme, on devrait nier l'existence phénoménale du tems et de l'espace; négation absurde, dont Kant lui-même s'est abstenu sans s'expliquer très clairement à ce sujet. Il a soutenu, que le tems et l'espace n'étant que les formes des phénomènes, n'existent pas en réalité, et c'est en quoi il est d'accord avec la philosophie critique, qui comprend deux espèces de phénomènes — les phénomènes objectifs et les phénomènes subjectifs et par conséquent deux expériences qui s'y rapportent. Dans l'un et l'autre cas, le tems et l'espace, quoique n'ayant pas une existence nouménale, sont cependant existences comme phénomènes, sans cela ils ne pourraient revêtir les phénomènes de leurs formes. En niant leur existence phénoménale, on nie à la fois, l'existence des phénomènes, et Hegel aurait parfaitement raison de dire que la critique de Kant n'est qu'un Idéalisme tout plat, et rien que subjectif, sans contenu (*). Cependant il n'en est pas ainsi; Kant en n'admettant que des formes idéales comme lois des phénomènes, n'en exclut pas une base objective dans le monde nouménal. Il n'a que le tort de n'y admettre que des objets sensibles, sans reconnaître une même base pour les sujets pensans; ce qui fait que son système au lieu d'être contraire au matérialisme, lui suggère de nouvelles armes.

§ 173.

En interrompant un instant la marche qui nous a conduit à l'examen de la troisième acception de la relation, on a pu entrevoir, que ni l'idéalisme problématique, ni

(*) Hegel, *Encyclopädie der philos. Wissensch.* 3. Ausgabe, p. 52. » Wird nur hierauf gesehen, so ist die Kantische kritiek blos ein subjectiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf der Inhalt einlässt, nur die abstracten Formen der Subjectivität, ohne Objectivität vor sich hat, u. s. w.

celui qu'on à nommé transcendantal, ne peuvent suspendre (*) les conséquences que la raison tire des conceptions fondamentales de notre entendement en faveur du matérialisme, aussi longtems qu'ils ne prouvent pas, que les catégories appliquées au sens interne, admettent un système antithétique en tout le contraire de la théorie objective de la raison. — Revenons aux conceptions fondamentales, dans leur applicabilité à l'expérience.

§ 174.

Comme nous l'avons vu, tout est lié dans l'entendement humain. Ses conceptions fondamentales (qui sont autant de lois, sans lesquelles nous ne pourrions rien connaître, et sans lesquelles il serait même impossible de penser) forment deux espèces de vérités; la vérité objective, si l'on applique ces lois aux objets, et la vérité subjective ou morale, si on les applique aux sujets, aux MOI. Les premières aboutissent à une loi suprême, qui est la causalité absolue et qui assujettit l'univers à des causes, qui elles-mêmes sont toujours l'effet d'une situation précédente; sans admettre dans aucun cas, une cause libre. Les secondes tendent à une loi également suprême, qui n'admet pas seulement, mais qui requiert dans la volonté une cause libre, et qui par conséquent, n'a pas à soutenir l'effet d'une cause qui précède. — De là une antinomie qui sépare l'ordre moral de l'ordre physique.

§ 175.

Non seulement ces deux causalités sont opposées l'une à l'autre, mais encore tout ce qui y conduit forme des choses ainsi opposées. Et de là aussi deux *modalités*, dont l'une exprime la vérité objective, l'existence de la réalité de l'univers; — l'autre la vérité subjective, la *compétence* par rapport à l'activité libre dans l'univers.

(*) Écarter, enlever.

On pourrait ainsi exprimer ces deux lois suprêmes :

Tout ce qui se rapporte et repond à la causalité absolue, c. à d. tout ce qui est le produit d'une cause, est VRAI. — Tout ce qui se rapporte à l'idée d'un but suprême, c. à d. à l'activité libre, conçue d'après ce but — est JUSTE.

§ 176.

Ce dualisme, en admettant deux ordres opposés, n'offrirait pas encore une contradiction, il n'y aurait là que deux ordres différens. — Mais la raison considérée comme la faculté dont la loi est l'universalité en tout, et qui remonte de toutes les conceptions de l'entendement jusqu'aux principes les plus généraux, du *relatif* à *l'absolu*, du *conditionnel* à *l'inconditionnel*, de *l'imparfait* au *parfait*, et qui exige surtout une unité systématique dans toutes ses idées — n'est parvenu à cette unité, aussi longtems qu'on admet deux ordres opposés, incapables de s'identifier dans un seul principe universel commun et à l'un et à l'autre.

La ligne de démarcation, qui sépare la science physique de la science morale, est contraire à cette unité; et c'est au moyen des 3mes acceptions de chaque catégorie, qu'elle conclut à la totalité de la réalité universelle des qualités négatives et positives; et de là à une *activité* et *réactivité* du monde physique et moral, dans une parfaite concordance de toutes les lois physiques et morales, sous une seule et suprême causalité. — Mais d'aprés le matérialisme conséquent dans sa marche éminemment mathématique et logique, l'on prouve que tout est matière et cette matière remplit l'espace immence, s'y développe par la loi de la nature, et d'apres la *qualité;* cette matière, ces mondes innombrables, qui constituent l'univers possèdent toutes les réalités des objets et des prétendus sujets qui n'en sont que les formes vitales. D'après la *relation*, la chaîne des causes et des effets est infinie. L'univers n'a jamais commencé d'exister et il ne finira jamais ; sa seule causalité, étant absolue, soumet tout aux lois de la nature.

§ 177.

La solution de la critique Kantienne, que le monde phénoménal y est soumis, mais que de là il ne suit pas que le monde en lui-même le soit aussi; — cette solution ne fait que donner plus de poids à la preuve; car alors il faudra avouer que le monde *invisible* et nouménal est la cause substantielle de l'univers *visible* et phénoménal. Pour qu'il en fut autrement, il faudrait recourir à la plus grande absurdité, en niant la valeur et l'évidence de toutes les lois de la pensée; ce qui est impossible de supposer. — Voilà donc la causalité absolue portée à son apogée.

§ 178.

Mais la raison ne se borne pas à appliquer la causalité absolue à cette totalité de séries de situations causantes et causées dans la nature entière; cet univers régi par les lois qui constituent cette causalité est sujet à des transformations innombrables; rien n'y est stable, la matière change et se développe sans cesse, et il faut, qu'au milieu de toutes ces métamorphoses, tant dans la matière brute que dans les êtres organisés et animés à un certain degré il y existe une base stable qui ne change pas, une seule substance absolue, immuable; et il faut que toutes les substances sécondaires de la nature, qui ne sont que des accidens inhérents, soient des modifications de cette substantialité primitive et permanente, qui dans toutes les situations de l'univers, qui se succèdent dans la chaine des causes et des effets, reste la même; tandis que toutes les substances secondaires qui, se trouvant simultanement dans l'espace, se trouvent dans une action et réaction mutuelles et dans une réciprocité d'activité et de passivité qui embrasse toutes les lois de la nature, et qui explique, par la totalité de toutes les opérations agissantes et réagissantes, la marche toujours progressive de la nature, si jamais la science physique et physiologique parviennent à découvrir toutes les forces positi-

ves et négatives par lesquelles l'univers est le seul grand-tout de tout ce qui existe d'êtres qui se modifient dans une génération et régénération éternelle.

§ 179.

Le MOI pensant, voulant et concevant n'est pas exclu de cette réciprocité universelle des êtres existant simultanément; ce MOI est soumis, comme tout ce qui existe, a la loi d'action et de réaction. Il est, de même que le corps qu'il vivifie, inhérent à cette substance unique, dont les substances secondaires sont les accidens dans toutes les situations de l'univers qui se succèdent, et il est tellement dépendant de toutes les lois causantes de la nature, qui dans leur ensemble constituent cette réciprocité d'activité et de passivité de la matière, qu'il lui est impossible d'en enfeindre la marche toute puissante. Les trois lois de la relation, prises dans leur plus grande universalité, ne forment qu'une seule loi, dont elles ne sont que trois modifications. Ne trouvant dans la nature entière que des objets variables, voyant, qu'il n'y a rien de permanent, que toute substance en sous-ordre se décompose, soit dans ses qualités, soit dans ses parties quantitatives, ou dans ses transitions d'un état dans un autre, la raison bien plus que l'entendement remonte à une base, qui en est le support et qui est la cause permanente et indestructible, la *causa sui*, sans quoi elle ne serait pas substantielle et absolue; ses forces opérantes forment entre elles la continuité des ressorts réunis qui, dans une situation antécédente du monde, la fait engendrer une situation suivante. De sorte que la substantialité et les réciprocités des agens subalternes, qui exercent leur influence les uns sur les autres, se confondent dans cette universalité dynamique, qui embrasse toutes les éventualités possibles de toutes réalités de l'expérience externe et interne.

Suivant la *modalité* il n'y a donc rien de possible dans toutes les situations de l'univers, que ce qui existe en ré-

alité et d'après la loi triplement causale, qui comprend, qui envahit tout. — Tout existe et existera nécessairement, de sorte que la non-existence en soit impossible. Dans l'unité universelle, qu'exige la raison, la *possibilité*, *l'existence* et la *nécessité* sont trois acceptions, qui se concentrent dans une seule *modalité:* car ce qui existe, il faut une raison pourquoi il existe, et en admettant cette raison suffisante, il existe nécessairement.

On voit donc que dans cette aile de la philosophie, la liberté morale est impossible, et ce que nous nommons le libre arbitre n'est qu'une illusion; car la volonté elle-même ne saurait agir que d'après un motif qui la détermine, et ce motif est de même déterminé par des penchans, des velléités ou des raisonnemens; ce motif qui lui-même est l'effet d'un but qu'on se propose, devient la cause qui nous fait vouloir. Ce but qui est lui-même l'effet, soit d'un désir qui nous attire ou nous entraine, soit d'un raisonnement qui nous retient de suivre (*) ce désir, devient la cause de notre volition. Dans le *pour* et le *contre*, dans les désirs, le plus fort de ces deux l'emportera sur le plus faible. Cette préponderance de l'un sur l'autre dépendra en outre de différentes causes provenant soit de notre caractère, du tempérament, de l'éducation, soit des circonstances où nous nous trouverons enveloppés; et toute cette spontanéité de la volonté que nous nommons liberté, dans tous ces cas se réduira à un dernier désir, à une dernière répugnance, qui nous aura déterminés à agir, ou à nous retenir d'une action. Les êtres, des objets organisés, et qui en outre sont doués d'intelligence, diffèrent en cela des autres productions de la nature, qu'ils ont la conscience de ces lois de la nature, qu'ils connaissent spontanément et immédiatement cette vérité universelle de la nature: que tout doit avoir une cause, et qu'une cause qu'on nomme spontanée est celle qui ne dépend pas d'une volonté, mais d'une qua-

(*) Qui nous empêche de suivre.

lité inhérente à sa matière. Et si la cause de ces opérations spontanées, quand elles sont volontaires, (souvent elles sont involontaires) est accompagnée d'un but tantôt vague et irréfléchi tantôt murement pesé et calculé, alors un tel but, une telle intention, est la cause des actions qui tendent à l'atteindre. Et la cause de ce but sera le raisonnement qui l'aura précédé, lequel à son tour trouvera sa cause dans nos facultés intellectuelles, en notre disposition individuelle et personnelle, toujours dans la réciprocité d'action et de réaction avec tous les objets qui nous environnent dans l'espace, sur lesquels nous influons, et dont nous sommes influés, et qui nous placent ainsi sous cette influence universelle de l'univers, dont nous faisons partie comme inhérences accidentelles de la substance infinie dont nous tirons notre origine.

Si un arbre pouvait être doué d'une intelligence, il aurait comme nous la conscience de ces lois générales de la nature, et dans ses développemens successifs, autant qu'il en pourrait avoir l'expérience, la causalité s'offrirait à lui, comme une tendance vers un but; il est vrai qu'il aurait encore à subir des opérations entièrement indépendantes de sa prétendue spontanéité et en cela il serait parfaitement, semblable à l'homme, qui dans ces sortes d'opérations ne se trouve pas élevé au dessus des animaux et des plantes.

§ 180.

Voilà la connaissance objective, et comme telle la VÉRITÉ, qui préside aux sciences exactes, savoir celles qui admettent des spontanités, des penchans même qui forment ensemble une volonté dans les êtres vivans, et où le degré ntensif de la vie est parvenu a ce point de développement de l'organisation qu'on pourrait nommer *l'animalité*.

On objectera donc en vain, que nous ne connaissons que des phénomènes, et qu'il nous est impossible de connaître les objets en eux-mêmes, d'après la philosophie cri-

tique. Le matérialiste, lorsqu'il sera convaincu, que la méthode critique est la seule valable, et que les systèmes dogmatiques ne mènent dans leur plus grande latitude qu'à des métaphysiques, qui tombent dans des contradictions inextricables, ainsi que Kant l'a démontré avec la plus grande evidence, — répondra: — «je concèderai volontiers, que tout ce que nous prenons pour des objets, ne sont que des apparences, adaptées par nos organes à notre expérience externe, et que leurs réalités, abstraction faite de notre manière de les voir, de les entendre, etc., ne sont que des objets inconnus et des réalités négatives et inconnues; mais cette concession n'empêchera pas, que les objets, tels que nous les connaissons, c. à d. que ces phénomènes devront suivre les lois de notre entendement. Mes argumens n'ont donc rien perdu de leur force logique, dans cette supposition; au contraire, la philosophie critique, telle que l'auteur de la méthode critique l'a exposée, prouverait avec plus d'évidence que ne l'a fait aucun matérialiste avant lui, que tout, sans en excepter le MOI, tel que nous le connaissons, est soumis à la loi de la causalité: car les principes, les lois formelles de notre cognition, ne peuvent, selon lui, être appliquées qu'aux objets, tels que nous les connaissons, et non au MOI, qui dans le système de ce phylosophe n'est que l'intelligence, qui contient les principes à appliquer au monde phénoménal, mais qui est incapable de rien décider sur le sujet pensant et intelligent, en se rèpliant sur lui-même; toute science de lui échappe par rapport à cette conscience de son existence (*). De là vient, qu'il n'y a dans ses ouvrages, ni psychologie, ni théologie rationnelle, et la liberté même, sans laquelle il n'y a pas de morale, est banni de notre savoir, pour n'entrer que dans une *doctrine* pratique; et même dans cette doctrine, élaborée avec une pénétration peu commune (chef d'oeuvre

(*) Toute connaissance de lui-même, de sa propre personne, de son moi réel, lui échappe, devient nulle par rapport à cette conscience, à ce sentiment intime de son existence.

de la pensée humaine) cette liberté transcendante n'est pas accordée à l'homme *phenomène*, mais à l'homme *noumène*, c. à d. à l'homme, tel que nous ne le connaissons pas.

Je laisse là cette doctrine, le plus beau rêve d'un homme de bien; mais je m'attache à sa *critique de la raison pure;* et là du moins l'homme n'est pas plus doué de cette liberté surnaturelle que ne le sont les êtres dans les trois autres règnes de la nature; là, il n'est qu'un chainon dans le grand oeuvre de la matière éternelle, et soumis comme elle aux lois intransgressibles (*) de la chaine nécessaire des lois qui régissent l'univers. — Et cette connaissance pure elle-même, qui ne peut être appliquée qu'aux objets, n'est elle pas astreinte à ces lois qui en forment l'ensemble indestructible?

Ma pensée peut voguer librement (c. à d.) arbitrairement, (pourvu qu'elle ne dépasse pas les bornes des trois premières catégories), dans les régions de la possibilité logique; elle peut, en restant toutefois dans le circuit des lois de la sensibilité et de l'entendement, se mouvoir dans tout ce que l'imagination lui suggère; mais la science (le savoir) n'en est pas moins enchaînée à l'existence objective, qui elle-même n'est possible que comme produit de la nécessité la plus universelle; et elle est enfermée dans le même fatalisme phénoménal des situations causantes et causées des réciprocités innombrables des changemens accidentels de la substantialité du grand-toût dont nous faisons partie. — Que répondre à ce fataliste critique?

§ 181.

Au lieu de réprondre avec des arguties (†) dialectiques, qui ne peuvent faire que du tort à la philosophie, nous lui donnerons gain de cause. L'aile achevée de la philosophie

(*) Mot crée par l'auteur, pour caractériser ces lois qu'il est impossible de transgresser.

(†) *Argutie* (argutia), raisonnement pointilleux, vaine subtilité.

critique, c. à d. l'aile objective du critisisme de Kant, ne peut avoir d'autre résultat. Ce résultat contient la théorie complétée et apodictique qui plane majestueusement sur le domaine des sciences, dites exactes; et s'il n'y avait rien à lui opposer que la doctrine de la raison pratique, nous pourrions finir ici notre tâche, en disant que ce matérialisme, qu'on pourrait nommer le matérialisme Kantien, doit être considéré comme le complément de toute science proprement dite; mais nous finirions tout en dèplorant toutefois, que cet accomplissement de la science renverse, comme par la massue d'Hercule, toute véritable certitude des sciences morales.

§ 182.

Mais il n'en est pas ainsi. Quoiqu'il restera toujours bien des choses au dessous [de la portée] de toute connaissance humaine, les sciences morales ne seront pas abandonnées à la merci d'une doctrine, qui, quoique Kant la préconise comme donnant pour résultat une croyance dont la certitude, qui cependant n'est pas scientifique, surpasse celle de la raison théorique, — n'en laisse pas moins un vide immense dans les résultats souvent très amphibologiques de cette doctrine même, à laquelle il est impossible d'attribuer cette liaison intelligiblement systématique, qui est le fil conducteur et le seul guide certain de la raison humaine, parce qu'elle [cette doctrine] dépasse les limites de toute connaissance, sans aucun secours des catégories.

LE SPIRITUALISME.

§ 183.

Nous avons déjà vu en traitant des catégories, qu'elles ne sont pas seulement applicables à l'expérience; mais qu'en pensant à ce qui est du ressort de notre expérience subjective, nous faisons cette application sans nous en douter. En

songeant à ce qui pense en nous, c'est à dire, en nous répliant par la pensée sur nous même, sur le MOI, dont nons ne connaissons par l'expérience que les qualités inhérentes, qui sont toutes actives et qui ne se manifestent que comme des actes, il nous est impossible de lui attribuer une autre *qualité extensive* que dans le tems. Dans son rapport à l'espace il est donc simple, incomposé, indivisible. L'imagination la plus arbitraire ne peut lui attribuer non plus d'autres qualités que des qualités tout actives; et quoique les qualités que nous attribuons aux objets soient dans le fond subjectives, savoir nos manières d'être affectés par les objets, c. à d. passives, nous n'en accordons à l'âme que ce qu'il y a d'actif dans les sensations, savoir sa réaction sur les impressions lorsqu'elles penêtrent jusqu'à la conscience. Une qualité du MOI, celle p. e. de *verte*, de *sonore*, de *douloureuse*, *d'aigue*, etc., n'offrirait qu'un contre-sens. De même nous lui attribuons une unité identique dans un sens absolu, nous ne pouvons envisager le moi, autrement que comme une *substance* permanente et toujours la même au milieu de tous les changemens qu'il subit, et dans sa *qualité* de sujet voulant, nous ne pouvons nous réprésenter sa volonté que comme libre; car lors même qu'on pourrait prouver, que cette liberté n'est que phénoménale, apparente, il n'en serait pas moins vrai, qu'il nous est impossible de concevoir une volonté, qui ne serait pas libre, par ce que l'idée de liberté est déja comprise dans celle de volonté: car qu'est ce que serait une action volontaire, qui serait soumise à une loi, qui la forcerait d'être l'effet d'une cause coactive? C'est donc une substance, un agent libre, une personalité, cause première de chaque action qu'on nomme arbitraire. Toutes les fois qu'une telle action serait privée de cette *cause libre*, c'est à dire, d'un but choisi volontairement par l'agent libre, dont cependant nous ne connaissons que la liberté rationnelle, elle ne serait plus une action, mais une opération produite par une cause physique.

§ 184.

Le matérialiste nous objectera dès le commencement, que cette assertion est en contradiction avec la science qui mérite le nom d'un savoir, que BUT n'est qu'une conception relative, et que par conséquent, le système moral qu'on voudrait établir sur cette notion, ne serait que relatif; chose, qu'on devra bien lui accorder encore: la vérité morale n'est que relative aux actions libres; mais sa philosophie objective est également une vérité relative, non pas aux objets en eux-mêmes, tels qu'il ne les connait pas plus que nous, mais elle est relative aux phénomènes externes; si après cela il prétend en faire une science universelle, parce que la raison exige cette universalité dans la science, nous lui concèderons encore, que son système matérialiste peut être adopté comme universel toutes les fois, qu'il s'agit de l'appliquer aux sciences physiques qui, ne doivent reconnaitre que cette vérité.

Mais de quel droit s'opposera-t-il au spiritualiste également critique, qui vient de prouver, que les premières acceptions de chaque catégorie, ne peuvent être appliquées qu'aux phénomènes moraux. Et si nous en voulions conclure, que par cette raison, elles doivent aussi s'appliquer aux phénomènes physiques, comme le résultat de leur ensemble appliqué à la volonté, nous nous trouverions dans une même erreur que lui. Et puisque la raison d'après sa nature veut tout asservir à l'universalité, qui est sa loi suprême, en prétendant étendre cette loi aux phénomènes objectifs, elle s'exposerait encore ici à être repoussée par le matérialisme. Le spiritualiste critique avouera, que son systême est incompatible avec le matérialisme phénoménal de Kant, comme tout autre système matérialiste. En tout cas on devra reconnaitre, que pour sortir de la dualité, la raison du spiritualiste aurait le même droit de prétendre à l'universalité de son système moral.

Nous allons donc compléter cette antithèse et d'une manière non moins évidente et satisfaisante pour la raison, que dans le système matérialiste dont la philosophie morale est l'antagoniste.

Le spiritualiste dira donc: — « les lois primitives de l'entendement, qui régissent naturellement la science morale dans toutes ses branches, aboutissent également à une causalité, qui étant appliquée aux phénomènes de la volonté, d'un agent voulant, suppose un but final qui, dans toute sa latitude, ne comprendra pas seulement notre *moi*, notre âme, mais toute la nature, tant objective que subjective; l'espace avec ses trois dimensions ne sera qu'une grandeur relative; l'univers n'a pas de bornes dans l'espace, il doit être infini comme lui dans toutes ses directions; mais cet univers visible n'est objectif que dans ses phénomènes, tels qu'ils nous paraissent d'après notre manière de les percevoir, d'après nos sens et l'expérience que nous en avons, et de les concevoir conformément aux lois de notre entendement, auxquelles cette expérience est soumise. Nous avons déjà vu, que la conception de substance, que Kant veut faire valoir comme applicable à l'expérience externe et objective, y est entièrement étrangère. Reconnaitre dans la totalité de ces phénomènes un univers substantiel dont ces phénomènes soient les inhérences, n'est qu'une illusion de l'imagination qui, en se les représentant comme des *choses en elles mêmes*, les soumet comme telles à l'unité dont elles sont les accidens. Mais même en admettant gratuitement, que cet univers phénoménal contient une substance, il faudra lui supposer tout ce que nous comprenons par cette conception; alors l'univers réclame une intelligence immanente comme support de ces inhérences, et celles-ci devront être ainsi que leur substance même des unités absolues, c'est à dire, indivisibles. Mais le contraire a lieu, ces pretendues inhérences, au lieu d'être indivisibles, sont divisibles à l'infini.

§ 185.

Voyons cependant, si en admettant les substances secondaires comme les inhérences de la substance inconnue de l'univers, nous n'arriverions pas à cette indivisibilité.

Si nous admettons la divisibilité à l'infini dans la matière, considérée comme phénoménale, elle ne pourrait pas être le produit de parties indivisibles, et de cette manière ces inhérences répondraient parfaitement à celles, que réclame la conception de substance.

En supposant cette divisibilité à l'infini dans les substances secondaires inhérentes, il nous faudrait supposer également une infinité de parties coexistantes dans ces substances composées, et alors dans une décomposition complète il ne resterait que des parties non composées, c. à d. simples; car sans cela la décomposition ne serait pas complête. Mais en nous arrêtant à ce dernier résultat, cela nous mènerait à une contradiction insoluble: car dans cette supposition, les parties qui restent après la décomposition complète, seraient égales à zéro, mais une infinité de parties = o. ne resterait que zéro. C'est de là que Kant conclut, que la divisibilité à l'infini en parties simples, incomposées, est également impossible.

§ 186.

Dans le spiritualisme cette contradiction absurde n'existe pas, et c'est sur la fausseté des deux suppositions, que le spiritualiste établit son système. Toute étendue n'est qu'une illusion de l'imagination, et la réalité positive qui est toute subjective, c. à d. qui est la transformation que subissent les impressions des objets que nous ne connaissons pas, au moyen de nos organes, est dans l'espace, parce que les impressions, sur lesquelles le *moi* réagit, et qui la plaçant hors de nous, en fait une étendue en apparence, cette réalité peut être dans ce sens relatif dans l'espace, sans y

14*

occuper une place, de même que la pensée, qui, quoiqu'elle ne soit pas une étendue (c'est à dire n'occupe pas une place) n'en est pas moins dans l'espace, sans qu'elle soit susceptible d'être divisée.

De la même manière, ce que nous appelons matière est composé d'élémens simples, de monades actives, agissantes, qui nous apparaissent dans leur composition comme des étendues, mais qui hors de cette composition n'ont d'autre quantité que celle de la durée, à laquelle on ne peut appliquer la quantité géométrique, mais seulement la quantité arithmétique et successive, ce qui se prouve d'ailleurs par la qualité, qui n'est qu'une quantité intensive, [formée] de degrés qui, en descendant jusqu'à zéro, peut être changée en une qualité ou réalité négative, laquelle à son tour peut acquérir d'intensité opposée à celle de la réalité positive.

§ 187.

Par exemple, dans toutes les qualités, auxquelles on peut opposer une qualité contraire, le point de transition sera égal à *zéro:* abstraction et répulsion, Polarité positive et négative, le chaud et le froid, le mouvement dans une direction, et celui dans une direction opposée. — Une force dormante, qui n'attire ni repousse est égale à *zéro.* La matière considérée comme douée de ces forces polaires, n'admet pas même une division comme durée dans le tems, elle ne l'admet que dans le plus ou moins d'intensité, qui, quoique remplissant une certaine étendue, en augmentant ou diminuant dans sa durée, conserve sa divisibilité à l'infini, de manière à pouvoir être anéanti quant à son étendue qu'elle remplit. — Ce qui prouve cette simplicité dans les molécules indivisibles en toute son évidence, c'est que sa composition même dans l'espace qui forme son étendue phénoménale, fait elle même partie de sa grandeur intensive, également soumise à la quantité de degrés: car la composition d'une matière quelconque, considérée comme étendue,

est un agrégat de parties qui se tiennent avec un certain degré d'attraction mutuelle, dont dépend son adhésion ou plus forte ou plus faible. A un degré supérieur d'adhésion ce seront des parties jointes d'un corps très solide; dans un moindre degré se seront des fluides, comme l'eau, le mercure, etc. là où l'attraction approche de sa négation, savoir de son contraire, ou bien la répulsion, ce seront des fluidités élastiques, telle que l'air, le feu, la lumière et cette infinité de matières gazeuses, que les sciences physiques ne découvriront jamais dans toute leur étendue, par le manque des moyens nécessaires pour les soumettre aux intuitions des six modifications de notre sens externe.

Supposons maintenant une substance éthérienne (*), mais tellement soumise à la force expansive ou répulsive, que l'attraction réciproque, qui pourrait encore en faire un composé, soit nulle, et la force répulsive au plus haut degré; alors toute composition cesserait et les parties remplissant l'espace infini ne seraient plus composées, puisque toute composition serait détruite, et les parties étant par conséquent des parties sans composition, seraient des parties simples. — Il faut donc bien avoir recours à ce que nous avons déjà supposé, savoir, que la composition elle-même, et avec elle la force attractive, est un élément de la quantité intensive.

§ 188.

L'univers est donc composé d'élémens simples et c'est la composition elle-même, c'est à dire ce sont les forces attractives et répulsives, modifiées de différente manière, qui forment de ces élémens simples et indécomposables les phénomènes qui affectent nos sens.

En dernière analyse, ce que nous nommons matière, et à laquelle nous attribuons des qualités correspondantes aux modifications de nos sens, est lui-même immatériel et les prétendus objets matériels qui possèdent des forces, ou

(*) Ethérée.

plutôt des facultés constituantes ou composantes, sont en eux-mêmes, non pas des objets, mais des sujets, des réalités immatérielles; en d'autres termes, des essences sprituelles qui, suivant les combinaisons des forces dont ces élemens simples sont doués, seront ou solides, ou fluides, ou aëriennes, ou éthérées, etc., ou bien des élémens purs répandus dans l'espace infini; et si l'expérience n'est pas là pour nous convaincre, que la catégorie d'unité absolue prévaut aussi bien dans ce que nous nommons objets, que dans ce que nous nommons sujets, âme, esprit; elle est là, du moins, pour nous prouver, que tout dans la nature est soumis à des facultés agissantes, à des forces polaires; pour nous prouver par des faits, que la gravitation elle-même et cette force qui réunit les parties cohérentes sont aussi de ces polarités actives et passives, positives et négatives, et que ces facultés ne sont en défaut, que lorsque la nature ou l'art chimique parvient à isoler la matière des perceptions de nos facultés.

Voilà donc une substantialité bien établie. La totalité de tous ces élémens dont les forces immanentes et les accidens qui en dérivent sont les inhérences variables à l'infini, est l'univers soumis à notre manière de le percevoir, tandis que la substance dont elles émanent est la base qui est le support inconnu, mais permanent, qui en subissant les changemens phénoménaux dont nous avons l'expérience, reste immuablement le même.

Mais ces unités absolues, sont-ce des intelligences, comme les monades de Leibnitz? Le spiritualisme s'il est conséquent dans son système devra répondre affirmativement, sans cependant leur attribuer pour cela les facultés égales (*) aux notres, quant à l'espèce de leur intelligence, et sans pouvoir rien affirmer sur l'essence de la nature de leur cognition. Mais sans rien décider à ce sujet, il devra les considérer, comme soumises à une causalité que nous avons

(*) Semblables en tout.

nommée *causalité relative*, celle qui consiste dans le rapport de *but* et de *moyen*, et non celui de *cause* et *d'effet:* car les forces ou puissances de la prétendue matiéze dont la base serait la substance dans un sens absolu, ne seraient point des puissances réellement actives, si elles ne se développaient que d'une manière toute passive. Les opérations de la nature soumise à une substance, dans un sens absolu, et à la causalité dans un sens relatif, sont donc dans le système spiritualiste, des actions dont un *but* quelconque est la cause, et un *but* suppose nécessairement une volonté. Cette volonté résidera, par conséquent, dans un ou plutôt dans plusieurs agens qui constitueront l'ensemble des individualités ; et celles-ci composent l'univers. Ce sont donc des intelligences : car l'idée de *but* ne peut avoir un sens, que dans des êtres intelligens, pensans, connaissans ; et la totalité, la réciprocité d'actions et de réactions dans la nature, dans un sens absolu, renferme l'idée d'un univers vivant, d'une vie au-dessus de la vie qui serait en quelque sorte analogue à celle d'une plante, d'un animal, de l'homme enfin ; mais dans tous les cas, une vie voulante (*). Et comme la raison le requiert d'après sa loi d'unité, d'universalité et d'inconditionnalité, nous ne pouvons considérer cette vie, que comme la vie universelle dont toutes les autres ne sont que des modifications, et qui toutes sont soumises à cette même troisième acception de la relation dans un sens absolu. La causalité intentionnelle, qui est sous ce point de vue dans une concordance parfaite avec la substantialité et la réciprocité absolues, qui ne sont (tout comme on le prétend dans le matérialisme) qu'une seule relation, est donc une loi, une loi morale, qui ne contraindra pas, mais qui commande ? — sans aucun doute, et il serait même impossible de concevoir une autre loi suprême, dans cette marche d'idées. La causalité absolue, oú il n'y aurait pas de cause qui ne soit pas l'effet d'une autre cause, ne serait pas

(*) Douée de volonté, ou de la faculté de vouloir.

moins une étrangère dans un univers d'intelligences, que le *libre arbitre* [ne serait un étranger] dans un univers objectif.

§ 189.

On pourrait objecter au spiritualiste, comme au matérialiste, que nous ne connaissons que des phénomènes, et que si nous ne connaissons pas les objets en eux-mêmes, nous ne savons pas d'avantage, ce que les sujets pourraient être en eux-mêmes, abstraction faite de ce que nous savons de notre propre sujet, au moyen de notre sens interne, par l'expérience que nous en avons. Le spiritualiste, s'il a pu se convaincre, que le criticisme complété s'oppose à toute philosophie dogmatique, répondra à son tour: — «je concèderai volontiers que nous ne connaissons que notre *moi* (sujet pensant et voulant) phénoménal, un moi apparent, adapté à notre manière de percevoir par notre expérience interne; et que nous ignorons, par conséquent ce que c'est que le *moi* nouménal, mais cette concession n'empêchera pas, que le *moi*, tel que je le connais, que le *moi* phénomène ne soit soumis aux lois de notre entendement. Mes argumens au sujet des parties n'ont rien perdu de leur valeur, il n'y a qu'à y ajouter le terme phénomène. Ces parties simples comme phénoménales, consubstantielles, régies par le libre arbitre phénoménal que nous nommons volonté, et cette volonté causante, unie dans sa totalité à la substantialité suprême, dans le concours de tous les moyens intentionnels, qui agissent et réagissent comme accidens immatériels, et n'ayant de racine commune que dans cette substance, sera cette pure volonté qui se développera dans ces *moi* en sous-ordre, qui s'unissent (d'après la loi de la raison) dans l'unité, et la totalité absolue et identique, réalité pure et positive, où les qualités négatives des soi-disant objets se confondent, comme rayons apparents [émanés] d'un même centre intelligent: — ce qui n'est qu'un beau rêve d'un homme de bien dans la critique de la raison pratique de Kant, de-

vient le résultat de notre entendement appliqué à l'expérience subjective, élevée par la raison théorique, où se trouve cette loi générale qui dérive des catégories ou conceptions pures, où se trouve toute connaissance *à priori*. Cette loi (si nous voulions opposer un rêve au rêve de Kant) serait la loi universelle d'une nature spirituelle dont la nature physique serait la vérité symbolique, pleine de beauté et de richesse, pour nous introduire (autant qu'il serait possible à notre essence phénoménale) dans cette nature nouménale; avec . cette différence cependant, qu'au lieu d'y rencontrer cette pauvreté d'une volonté pure sans désirs, sans penchans et ennemie du bonheur, ici tout se réunirait dans ce *salut* parfait dont le bonheur, tel que l'imagination humaine se le représente, ne serait que le phénomène imparfait.

§ 190.

Dans tous les cas les lois de la nature objective ne régneraient que dans une sphère [placée] au dessus de la nature subjective. Si donc le *moi* doit prévaloir sur l'objet dans un monde, où ce qu'on nomme matière n'est que l'illusion de nos organes qui, aidés de l'imagination, prennent les phénomènes pour des êtres en eux-mêmes, ces lois de la nature, au lieu d'être la causalité absolue, formeront la tendance absolue vers des *buts*; et la raison en exigeant une universalité complète, un *but* suprême où tous les autres sont subordonnés, ne pourra être que la tendance infinie vers là perfectibilité de l'univers sans bornes, dans la succession de ses situations, c. a d. une progression non interrompue vers le but final le plus parfait. Si donc le matérialisme remonte de situation causante à d'autres situations causantes et causées sans jamais parvenir à une cause première; la marche des idées descend d'une situation tendante à une autre situation intentionnelle, sans jamais arriver à une dernière situation tendante vers le même *but* final.

Toutes les opérations de la nature obéiront par consé-

quent a la loi qui prescrit cette tendance vers la perfectibilité infinie, et le rapport entre *cause* et *effet*, qui dans ce système ne pourra être que relatif, sera subordonné à la tendance vers le *but*, dans un sens absolu. Les trois acceptions de la modalité y seront applicables comme l'exige cette tendance; c'est à dire, la nature se développant d'après cette législation universelle remplira le devoir que prescrit cette loi.

§ 191.

Cependant, rien ne parait plus paradoxal. — Quoi, dira-t-on, faut-il, que le règne végétal suive volontairement les lois de la morale, et les indications d'une législation universelle? Ce qu'on nomme la matière brute et inorganique aurait la conscience, que c'est son devoir d'agir, autant que le permet son essence bornée, suivant cette législation, pour concourir et co-opérer dans son développement au grand *but* de la causalité libre? Mais n'oublions pas, que suivant le spiritualisme, les phénomènes de la nature objective ne sont que des représentations et non pas des objets en eux-mêmes; mais ce que ces objets ainsi que tout ce qui est matière, sont pour nous, ne peut nous apparaître que revêtu des formes de notre sensibilité et de notre entendement. Ces phénomènes ne seraient rien *pour nous* s'ils n'étaient pas pourvus de propriétés, inconnues il est vrai, mais qui tout inconnues qu'ils soient, sont cependant constituées de manière à nous apparaître, sous des formes visibles, palpables, etc., et que par conséquent la réalité intérieure de ces formes pourrait être intelligente, tandis que l'enveloppe que ces phénomènes ont reçue de nos sens n'est que sensible.

Le spiritualiste connaît ces phénomènes de la nature aussi bien que le matérialiste; mais sa raison exige l'universalité dans l'existence morale, qui est la compétence d'un agent libre, proportionnée aux facultés de chaque sub-

jectivité, de même que le matérialiste requiert cette universalité dans la nature physique : — avec cette différence, qu'en partant de l'individualité, de la réalité et de la substantialité personelle dans un sens absolu, il étend cette universalité partout, et ne la trouvant pas dans les phénomènes sensibles, il la suppose dans la matière considérée en elle même. — Il ne la connait pas comme telle. — Non, certainement, pas plus que le matérialiste, mais il connaît par une expérience immédiate, le MOI, la conscience intime, et la causalité libre; et il voit (tel que nous le voyons tous) que le matérialisme, et toute la science physique est en contradiction insoluble avec la loi morale, contradictoire à un tel point, que l'âme, suivant la science physique, ne pourrait en être exceptée sans annéantir la loi de la causalité absolue. Cette loi elle-même n'est que phénoménale, non pas pour les sens, mais pour l'entendement qui, en soumettant d'une manière absolue les propriétés négatives des objets à la *pluralité* et à la *causalité*, élève la matière phénoménale dont elle ne connait que les sensations, à la conception de la matière inconnue, suivant la théorie de Condillac et de Locke; et sous le point de vue que le matérialisme se contredit à lui-même, la raison conclut de plein droit, que la loi morale leur est applicable.

Si le matérialisme se fond sur l'expérience externe, où les mémes causes bien reconnues produisent toujours infailliblement les mêmes effets, sans se démentir; si après des preuves mille et mille fois répétées, la nature objective obéit, sans jamais être récalcitrante, à toutes les lois matérielles, que les recherches ont une fois découvertes dans les différens laboratoires de physique, de mécanique, de chimie, etc., sans que jamais une seule de ces lois bien constatées, n'ait été transgressée par la matière docile à l'influence des pouvoirs de la nature; — le spiritualiste tout en avouant cette docilité générale des phénomènes objectifs (qui repondront sans doute de l'une ou de l'autre manière aux pouvoirs plus inconus encore des objets en eux-

mêmes, qui en sont les bases) ne se trouvera pas cependant sans replique aux prétentions de son adversaire.

J'en conviens (reprondra-t-il aux Cabanis, aux Condillac, aux Locke et aux Broussais de tous les siècles) — j'en conviens, que dans tous ces résultats que je connais tout aussi bien que vous, il n'y a pas même l'ombre de résistance aux causes, auxquelles ces répresentans des objets en eux-mêmes sont soumis; et je veux bien (sans que cependant cela pourra jamais être prouvé) encore convenir avec vous, qu'il en sera de même des objets qu'ils répresentent; mais vous m'avouerez avec la même franchise, qu'au milieu de ce fatalisme apparent, qui se reproduit partout dans la nature, il y a dans tous ces phénomènes une tendance à mille et mille BUTS dans les êtres organisés.

Dans le vaste champ de vos récherches, dans le monde physique, tout est *moyen* et *but*, tout concourt au maintien d'un ordre établi; partout des tendances à des fins déterminées, partout une sagesse dans l'emploi des *moyens* pour la subsistance de toutes les familles des plantes, des animaux, de l'homme, dans une harmonie qui ne tarit jamais dans ses sources, afin de pourvoir à tous les échelons qui composent l'ensemble de cet univers plein de merveilles de toute espèce. Il est vrai: tout obéit aveuglement, *ou semble du moins obtempérer aveuglement*, *dans ce qui n'est que matière*, à ces lois immuables; mais ces lois mêmes, qui sont à la fois les lois de notre entendement et les premières vérités que notre raison (sans contredire pour cela aux phénomènes de notre expérience externe) élève seulement à la hauteur de la totalité des êtres limités par notre manière de les percevoir, et dans une continuelle réciprocité de substantialité qui, dans l'homme se développe à un degré, que nous pourrions nommer la personnalité de la substance permanente; ces lois enfin invariables, comme la raison humaine elle même, qui les conçoit, nous découvrent tant dans le globe que nous habitons, que dans la gravitation et le mouvement de tous ces

soleils qui témoignent (*) d'autant de systèmes solaires, répandus dans l'immensité de l'espace sans bornes, ces lois nous découvrent un commun accord d'intentions, de vues, analogues les unes aux autres, formant p. ainsi d. un édifice composé de ses élémens diversifiés à l'infini, mais réunis dans un *but* éminemment architectonique.

§ 192[a].

Nous voilà donc, pour un instant, sortis de notre sphère toute subjective, et du moi; revenons après cette excursion au vaste théatre de votre nature toute objective, et en prenant les phénomènes pour les objets en eux-mêmes.

Mais là, dans l'univers de pluralité, de propriétés réelles soumises à une causalité absolue, sans liberté aucune, en consultant l'expérience qui s'y rapporte, l'on n'y voit que *but* et *moyen*, que *vues* et *intentions;* cependant cette matière, en supposant même qu'elle n'ait en elle même d'autres propriétés que celles que nous lui supposons, se developpe avec plus de science et plus d'art que les artistes les plus intelligens n'en déployent dans les chefs-d'oeuvres de leur invention. Pour quoi donc refuser aux lois de la nature cette causalité intelligente, et par conséquent libre, dont notre MOI au moins a la conscience intime.

Mais rentrés en dedans de nous-mêmes, où nous ne pouvons concevoir nos propres actes volontaires autrement, que comme des effets dont rien que le MOI est cause, que comme des moyens pour atteindre des buts, que nous avons formés nous-mêmes; rentré au centre des lois de l'entendement humain — centre indivisible, réel, personnel, c. à d. agent libre — rentré dans ce foyer intelligent — le moi a la conscience de cette liberté dont il voit le reflet dans les phénomènes de la nature, qui, soit régis, soit en

(*) Qui servent de témoins; qui sont les représentans ou les rois de tous ces systèmes solaires; en d'autres mots, ces soleils sont autant de foyers, ou bien sont les centres de ces systèmes de corps célestes.

se régissant eux-mêmes d'après des dessins, réclament en dernière analyse une égale liberté, si non dans les objets eux-mêmes, du moins dans un libre arbitre qui plane au dessus d'eux.

Concluons donc, dira le spiritualiste, que cet univers, qui n'est matériel qu'en apparence, est une totalité d'unités pensantes, dans toutes les modifications que les MOI peuvent admettre, et voulantes autant que leur degré d'intelligence le permet, tendant toutes à remplir dans une série de *buts* et de *moyens* la loi toute morale; et que le grand-tout spirituel, qui ne se manifeste comme matière qu'à nos sens externes, est la divinité, divinité immatérielle, tandis que votre univers sensuel est la matière éternelle sans divinité.

§ 192[b].

Nous avons maintenant reconnu le coté faible du matérialisme, lorsqu'il s'attache à la substantialité qui ne se trouve réalisée que dans l'expérience interne. — Cependant le spiritualisme de son coté ne nous cache pas non plus ses parties faibles et vulnérables, lorsqu'il élève sa causalité relative à une causalité absolue, en prenant (plus ou moins dans le sens de Leibnitz) pour cause constituante la composition de la matière phénoménale, cause qui transforme en objets les élémens simples, et en faisant de leur forces attractives et répulsives une loi objective. Ne croyons donc pas, que par un raisonnement sublime et édifiant, la causalité vraiment absolue dans l'expérience objective, et le fatalisme qui en est le résultat, soient de droit: car notre raison elle-même, dont la nature tient à cette causalité, et qui ne peut conclure, que d'après son principe, n'alléguera que des argumens également valides.

Tout en avouant pour un instant à son tour que le MOI est un agent spontané et même libre, le matérialiste concèdera même, que rien n'est plus naturel, que d'admettre une telle spontanéité dans les actes volontaires, en demandant toutefois: si cet *agent* que nous nommons le MOI

nous est connu par l'expérience comme l'âme en elle-même, et si ce MOI dont nous ne connaissons que l'action, est donc lui-même sans *cause?* — Cet agent du moins a commencé, et s'est développé dans son corps, qui est un effet immédiat de la naissance, et l'effet médiat et plus réculé de l'humanité, du genre humain, qui est un produit de notre globe, lequel, avec le nombre infini de tous les globes possibles, tient sous tous les rapports à ce que nous appelons la matière primitive, fondamentale, productive et éternelle: matière qui se développé dans le tems, comme nous l'avons déjà vu, puisqu'il n'y a pas de situation prémière, parce qu'alors ce prémièr état de l'univers serait sans cause, c. à d. sans raison déterminante. — L'intervention d'une divinité (*soit* dans les séries des causes et des effets, — *soit* séparée de l'univers) ne change en rien ce que réclame la causalité absolue: car dans ce cas l'idée de la divinité détruirait un principe inextricable de la raison et partant (*) la raison elle même. Les buts, les vues, les intentions architectoniques qu'on observe dans l'univers, ne prouvent rien contre la seule causalité possible, et cela par cette raison absolue: car il en est de ces buts, comme du but du MOI et de sa loi morale relative et conventionnelle; savoir que l'adsomption (†) d'un but, qui devient une cause pour agir, demande tout aussi bien une cause déterminante pour la volonté, qui n'est qu'un dernièr désir de faire, lequel désir est l'effet de notre organisation particulière, et des circonstances où nous nous trouvons, et du plus ou moins d'intelligence, etc. du MOI voulant: et qui par conséquent subit cette loi causale aussi bien, que les animaux, les plantes, les matières dites brutes et tout ce qui existe dans les règnes de la nature de notre globe. — Mais c'est

(*) Partant, adverbe, terme de palais et familier, qui peut être remplacé par l'expression ou locution adverbiale; *par conséquent.*

(†) En admettant un but, qui devient une cause d'action, on est forcé également d'admettre une cause déterminante pour la volonté.

donc la matière qui pense, me direz vous? — Sans doute: l'expérience nous apprend que la matière mélangée, organisée, d'une telle manière que dans les animaux, dont l'homme parait être le plus parfait sur ce globe, pense au moyen d'un cerveau, comme il a des intuitions au moyen de ses organes, et que ces organes et ce cerveau, qui est aussi un organe, sont des matières modifiées de manière à pouvoir *percevoir*, *concevoir* et *raisonner*. — Raisonner, c'est à dire, appliquer la causalité absolue à elle même, au moi et à tout ce qui nous environne.

Ces êtres organisés et différenciés de mille manières, habitant avec nous le même globe, auront tous à différens degrés de ressamblence (de type genérique), plus raproché ou plus éloigné de l'animalité, de ce qu'on entend par sens, sentimens; instinct, entendement plus ou moins analogue à ce que nous comprenons par le MOI, la conscience; l'intensité de cette conscience ne sera dissemblable à (*) celle de l'homme, que par la grande distance qui les en sépare. Que le MOI de l'homme soit égal à celui des êtres des autres globes habitables, ou que celui-ci le surpasse, il est plus que vraisemblable, que leurs sens et leur entendement seront adaptés à la connaissance de la nature et de l'univers dont ils font partie, et les mêmes plantes, s'il y en à, qui ayent quelque conscience de leur existence vivante (ne fut ce que dans le plus petit degré de cette sensation) auront même une faible nuance de la perception d'une vie spontanée, et là où ce sentiment de SOI sera = o, cette prétendue liberté le sera également; ce sera le contraire où ce sentiment de spontanéité sera élevé à un point tellement étendu, qu'il comprendra tontes les évolutions purement vitales, qui sont entièrement impercevables (†) dans l'homme, sans que cependant la causalité absolue soit en défaut. — Pour qu'elle le fût, il faudrait une liberté, et une conscience de cette liberté, sans penchans, sans désirs et pouvant vouloir sans motifs, soit

(*) Ne diffèrera de celle de l'homme.

(†) Imperceptibles.

sensuels, soit intellectuels, ce serait une volonte [telle que] celle de la *raison pratique* de Kant, qui reconnait du moins pour motif une législation universelle, tandisque la volonté intelligiblement libre, dont il est ici question, ne pourrait être conçue sous aucune idée.

La causalité absolue, à laquelle *but* (c'est-à-dire motif) *et moyen* (c'est-à-dire, effet et cause) sont soumis, regne non pas par l'existence morale, que nous nommons *compétence*, *droit*, *justice;* mais par cette existence appuyée sur la nécessité absolue, dont les acceptions en sous-ordre [secondaires] sont *possibilité*, *l'existence actuelle*, et *la nécessité physique.*

LES DEUX SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES POSSIBLES.

§ 193.

Voilà donc les deux seules doctrines métaphysiques, prises dans leur plus grande universalité, établies d'après les principes fondamentaux, dogmatiques, et d'après ceux de la philosophie critique, élaborée depuis son point de départ et sans dévier [de sa méthode et de ses élémens]. Voilà les deux grandes aîles de la science humaine, opposées l'une à l'autre dans le vis-à-vis d'une possibilité inextricable, toutes deux établies sur les bases des formes universelles de la sensibilité (le tems et l'espace), sur celles de l'entendement et de la loi suprême de la raison; deux vérités opposées l'une à l'autre, se combattant mutuellement, sans que l'une puisse jamais triompher de l'autre, se tenant en suspend dans un équilibre parfait, sans que (peut-être est ce un bien pour le salut du genre humain) sans qu'il soit possible de les concilier d'une manière parfaitement rassurante, du moins sans qu'il soit possible de terminer la lutte d'une manière scientifique et apodictique.

§ 194.

Voyons pourtant les deux grands résultats opposés l'un à l'autre, réduits à leur plus simple expression!

Le matérialisme conséquent proclame le fatalisme le plus absolu, un monde sans divinité.

Le spiritualisme, également conséquent, conclut une liberté morale illimitée, et partant de là, une Divinité sans monde.

L'athéisme et l'acosmisme.

§ 195.

Le matérialisme, tel qu'il vient d'être exposé, ne peut être contesté, dès qu'on accorde au matérialiste, soit dogmatique, soit critique, que la causalité absolue (celle qui rétrograde dans le passé, en remontant de *cause* en *cause*) renferme en elle cet autre complément de cette catégorie, qui, au lieu de remonter, descend *d'effet* en *effet*.

Le spiritualisme ne peut être contesté, dès qu'on lui accorde, que la causalité relative et morale peut seule expliquer, que sans l'acception de *but* et de *moyen*, on ne peut faire comprendre ou même affirmer la *volonté* humaine, ni la chaine *des buts* et *des moyens*, ni, par conséquent, les vues et les desseins visibles dans la nature intentionnelle. Elle descend de *but* en *but* dans l'avenir, par conséquent, à une causalité morale, qui ne peut être que libre. — D'après la première causalité la Raison monte d'une situation présente [d'un état actuel] de l'univers vers une situation précédente, sans jamais arriver à une première situation causante de l'univers, qui, si elle eût existé, devait avoir été naturellement libre, car n'ayant pas de causante [n'ayant pas d'état, qui en soit la cause] qui lui fût antérieure, elle se trouverait sans cause, c'est-à-dire, existant par elle-même; et dans ce cas elle ne serait pas

seulement libre sous tel ou tel rapport, comme notre libre arbitre, mais sous tous les rapports, et à la fois cause de la chaine de toutes les situations causantes et causées [de toutes les situations, qui sont à la fois, causes des situations postérieures et effets ou produits des situations antérieures] de l'univers. En admettant une telle *cause*, le principe de la causalité serait une contradiction avec elle-même; elle serait détruite comme principe.

Mais ce principe ne détruit en rien cette autre causalité, qui au lieu de tendre dans sa régression (*) [dans son retour, dans son reculement, dans son cours rétrogade] à une cause première (qui cependant s'enfuit toujours plus, à mesure qu'on recule), vise à un dernier *but*, qui ne serait plus un *but*, s'il n'était qu'effet, puisque la notion de *but* n'a de signification, que l'acception de cause librement choisie. Dans la première il est question d'un commencement causal [ou causatif], ou d'une série de situations causantes [causatives] sans commencement, dans la seconde il s'agit d'un dernier but, ou bien d'une progression infinie de *buts*, sans qu'aucune situation renferme ce dernier but.

Nous verrons ci-après, que l'un et l'autre systême, qui se contredisent déjà l'un l'autre, renferment encore chacun une contradiction en lui-même. Pour éviter ce double conflit, il faut que le matérialiste, s'il veut être conséquent, nie la notion de *but* comme *principe*, en traitant cette notion sans aucune force catégorique et comme effet d'un moyen, qui est sa cause. Pour lui, *les buts*, dans la nature ne doivent être considérés que comme des manières de voir et de juger les effets qui, en suivant régulièrement le cours de la nature dans le développement de la matière, nous paraissent être dans une analogie certaine avec nos désirs d'obtenir l'effet de nos actes, que nous avons voulu.

(*) Ce mot est un terme de rhétorique, et désigne la figure qui fait revenir les mots sur eux-mêmes avec un sens différent; il doit ici se prendre dans l'acception du terme Latin: *regressio*, derivé du verbe *regredior*, *regredi*, qui signifie en Français: *retournir*, *revenir*, *aller en arrière*.

Dès qu'il les considère comme des intentions d'une intelligence, il se trouvera sur un terrain qui ferait écrouler son système, et la liberté d'une substance, agissant comme âme de la matière, fournirait au moins la possibilité de la liberté humaine.

Et de même qu'une causalité dans un sens absolu détruit la notion de *but* comme principe; de même aussi la causalité morale, qui suppose naturellement l'intentionnalité absolue et élevée au-dessus d'une causalité absolue, doit rejeter la notion de cause et d'effet comme principe. Selon le système spiritualiste cette notion, causalité absolue, n'est qu'une manière de se représenter l'intentionnalité qui règne comme agent au-dessus de tout ce qu'on appelle résultat nécessaire.

§ 196.

La raison, en voulant détruire le dualisme de la connaissance humaine, ne l'a rendu que plus évident, car elle a fait de ce qui n'était qu'une antinomie une contradiction insoluble. La philosophie critique, fidèle à ses principes fondamentaux, n'a fait que prouver ce que l'entendement, suivant Kant, n'avait énoncé que comme un problème à résoudre. Qu'avons nous gagné de cette manière, au profit de la vérité absolue de l'une et de l'autre aile architectonique de la Raison? — Rien. Au lieu de profiter, elle n'a fait, au contraire, que de rendre la difficulté plus palpable, plus évidente.

Cependant elle a prononcé hardiment l'état de la question, ce qu'aucune philosophie dogmatique n'a su faire. Nous avons découvert la source de cette dualité, [qui se trouve dans la raison humaine]; nous avons suivi ce fleuve qui, en découlent jusq'au terme [jusqu'à l'endroit] où les deux bras de ce fleuve, au lieu de rester réunis, se séparent et s'éloignent de plus en plus pour se jeter dans cette vaste mer que Kant à si bien décrite. C'est là, où aboutissent

ces deux embouchures, et à une distance incommensurable l'une de l'autre.

Nous avons gagné [par cette découverte], une certitude qui n'est pas à dédaigner: [nous savons avec certitude], que désormais ce serait peine perdue, que de vouloir réunir les deux systèmes dans une seule science. Il n'a fallu, pour cet effet, que d'énumerer les points principaux des deux philosophies qui sont les seules possibles; points principaux, susceptibles d'être élaborés [développés], et amplifiés de tout ce que les ***matérialistes*** et les ***spiritualistes*** y ont trouvé tout aussi bien que nous; mais il à fallu s'attacher aussi pour cela aux points-d'appui catégoriques, sans lesquels il est presque inévitable de ne pas passer, sans s'en douter, tour à tour, des notions morales aux notions physiques, et de ces dernières aux notions morales.

Sans la philosophie critique dont Kant a ouvert la barrière, mais sans en [marquer] développer les deux directions qu'elle offre dans tous leurs détails, tout devient induction et déduction, oú tout se mèle et se confond dans l'exposition analytique de ces deux directions principales, et où les élémens constitutifs des deux systèmes, faute de guides certains, errent dans un chaos de contradictions sans nombre, éparses et dispersées dans des raisonnemens puisés, ou dans l'expérience, ou dans des principes purement logiques et formels, ou dans des prétendus axiomes ***a priori;*** au lieu que, d'après la méthode critique, il n'y a que deux vérités opposées. — Au moyen de cette méthode, nous avons gagné la conviction, que chacun de ces systèmes, pris à part [chacun isolé], contient une vérité (relative, il est vrai, lorsqu'on la sépare de l'expérience qui lui est échue en partage mais) absolue dans les sciences, auxquelles chaque vérité se rapporte.

A ceux qui voudraient répondre aux preuves thétiques et antithétiques, en employant des argumens, et par des déductions dogmatiques et sceptiques, il sera bon de leur montrer d'avance le terrain, où la dispute peut être enta-

mée avec quelque fruit, soit pour fortifier l'aile matérialiste, ou l'aile spiritualiste. De cette manière on se convaincra de plus en plus de cette *vérité*, que le dualisme est de l'essence de nos facultés intellectuelles, si toutefois les lois de notre entendement ne peuvent être appliquées qu'aux deux expériences qui nous sont échues en partage; et que la thèse et l'antithèse (car nous avons réduit ce dualisme à une seule antinomie) sont prouvées l'une et l'autre de la manière la plus rigoureuse, puisque dans un *dilemme* établi sur les notions indubitables de notre entendement, la preuve de l'une est déduite de la fausseté de l'autre, et *vice versa.*

§ 197.

Dans cette guerre interminable nous avons dû voir, que celui qui attaque triomphera toujours de son adversaire, aussi longtems, que ce dernier se tiendra sur la défensive; ce dernier cependant aura le même avantage dès qu'il deviendra assaillant, à son tour.

Comme cependant il semble indubitable, que si la raison humaine ne peut décider, soit *le pour*, soit *le contre*, il faille [nécessairement], qu'un des deux résultats soit *vrai*, dans une intelligence *surhumaine:* car il est, ou il parait du moins impossible, que ces deux thèses, qui s'entre-détruisent, soient également vraies. Pour les humains il ne restera, dira-t-on, qu'un moyen de décider, et ce moyen est infaillible, même au milieu du doute: car le devoir décide. Cette correction, qui surgit de l'abime du MOI, axiome moral, qui se manifeste à l'homme ignorant comme au philosophe et au penseur le plus hardi, [le plus profond]; cet axiome commande, et cette voix divine atteste l'existence de cette divinité. C'est aussi, en partant de là, que Kant donne à la raison pratique (car c'est ainsi qu'il appelle la critique de la volonté) la primauté sur la raison théorique. Et comme cette doctrine n'est compatible qu'avec

le spiritualisme, cette dernière philosophie reçoit une prépondérance que le matérialisme ne pourra jamais acquérir.

Il est vrai, que cette croyance, dont nous traiterons, dans la suite, et qui est indépendante de toute science proprement dite, croyance inséparable de notre nature morale, trouve un grand appui dans la doctrine morale. — Mais si cette croyance est d'une évidence indépendante de toute science, de toute philosophie; il est également vrai, que la philosophie dans sa certitude scientifique est également indépendante de toute croyance.

Et le matérialiste dogmatique ou critique, n'importe lequel des deux, le matérialiste enfin le plus absolu, pourrait être croyant, et ce qui plus est, pourrait être l'homme le plus probe, et le plus scrupuleusement conscientieux, sans déroger en rien à son matérialisme scientifique, pas plus que Hume, qui tout en se reposant sur son scepticisme rationnel, ne s'écartait en rien des principes moraux d'un honnête homme. — Ce serait même affaiblir une croyance pieuse, que de l'attacher à un systême scientifique; puisque dans toute religion et dans tout sentiment religieux, il s'agit de vérités surhumaines [révelées immédiatement par la Divinité et d'une manière extraordinaire, c. à d. différente de l'expérience ordinaire].

§ 198.

Les sciences physiques, de même que les sciences morales, cesseraient d'être sciences, toutes les fois, que pour étendre les vérités qui s'y rapportent, on employât des raisonnemens déduits [dès révélations] d'une religion quelconque; et avec la plus sainte de toutes les religions possibles, les deux ailes divergentes de la philosophie qui émane de la raison humaine, n'en resteraient pas moins d'une nature antithétique inséparablement attachée à notre intelligence dualistique. Mais aussi d'un autre côté, il restera toujours un effort vain et infructueux que de vouloir prouver les dogmes

d'une religion positive par des données scientifiques de la philosophie, comme l'on peut s'en convaincre par les efforts que Hegel a fait pour y réussir, en soutenant, que la religion peut être séparée de la philosophie; mais que celle-ci ne peut se séparer de la religion.

§ 199.

Les sciences physiques, outre leur discrépance (*) d'avec le spiritualisme [outre leur nature propre ou caractère distinctif, qui les éloigne fortement de l'essence du spitualisme], seraient écrasées par des résultats tout dogmatiques, et les sciences morales surtout perdraient toute leur valeur apodictique, en les identifiant avec des préceptes surhumains. — Notre grand Huig de Groot qui, le premièr de tous, à soumis le droit de la nature à la volonté, c'est-à-dire, à la causalité morale, a été aussi celui qui le premier sépara la volonté divine de la science du droit, en prétendant, que sous ce point de vue, les Athées seraient exclus de l'obligation d'obtemperer aux lois de la raison.

§ 200.

Les deux ailes de notre connaissance ne restent pas moins séparées de toute autre doctrine dogmatique.

Peut-être que le grand penseur de Köningsberg a fait plus de tort aux sciences morales qu'il ne pouvait le présumer, lorsqu'il a placé la liberté morale au-dessus du libre arbitre qu'il range dans les faits du domaine des phénomènes, faisant néanmoins de cette liberté surhumaine [méthaphysique ou religieuse] un article de foi, sans apporter le moindre avantage à la théologie positive, et au dogme de l'immortalité de l'âme; peut-être aussi qu'il l'a

(*) Mot emprunté à la langue Latine: *discrepantia*, distinction, diversité; dérivé du verbe *discrepare*, se séparer, s'éloigner, différer.

senti faiblement, lorsqu'en parlant des vains efforts pour prouver d'une manière scientifique cette immortalité et l'existence de Dieu, il s'exprime en ces termes (*): « lorsque j'entendrai, qu'un esprit doué d'une pénétration peu commune aura écrit un livre pour prouver la non-existence de Dieu, que la volonté humaine n'est pas libre, et que croire à une vie future n'est qu'une vaine espérance; je serai bien curieux de lire son livre: car alors j'ôserai attendre de sa pénétration, qu'au lieu de m'ôter ma croyance, il me donnera des vues d'une plus grande latitude sur ces objets; étant bien convaincu, qu'il n'aura rien prouvé; non pas, parce que je me croirai déjà en possession des preuves de la vérité de ces trois dogmes; mais parce que j'ai la conviction, qu'il n'y a rien à prouver *pour* ou *contre*."

Il ne lirait pas, dit-il, un livre dont le but serait de prouver l'affirmative de ces dogmes: car on connait assez, qu'il n'y aurait rien de nouveau, la matière en étant épuisée. — Et on peut croire, qu'il a raison, et, en outre, que ces prétendues preuves (c'est-à-dire preuves scientifiques, autres que celles qui découlent du spiritualisme transcendant, et qui, par cette raison, tiennent l'équilibre avec celles du matérialisme transcendant) ont fait plus de mal que de bien à la vraie religion. Mais, répondra-t-on, l'existence de Dieu a pourtant été prouvée par les résultats du spiritualisme!

Certainement elle a été prouvée, et avec la même évidence que l'existence de la matière éternelle. — Mais cette Divinité, qui est le contre-poid de la matière éternelle, est-elle le Dieu que demande la Théologie rationnelle? La divinité de la science morale qui explique la totalité des forces de la nature spirituelle et les lois de leur tendance vers un *but* (qui est dans l'avenir, mais qui ne sera jamais atteint, parce qu'il n'y a pas plus de dernier but dans le

(*) Crit de la raison pure, IIIme Edition, page 781.

spiritualisme, que de cause prémière dans le matérialisme) au lieu d'être conçu comme principe, n'y entre que comme résultat. La Divinité soumise à la conception de *devoir*, et par conséquent à une loi de notre intelligence, et qui est le supplément de toutes les forces morales, est-elle ce Dieu indépendant, qui, par cela même qu'il est indépendant, est inconcevable? — Certainement pas. — Elle n'est qu'une espèce de Panthéisme, mais l'inverse du Panthéisme de Spinoza. — De la même manière le matérialiste aurait aussi sa divinité, savoir la toute-réalité de la matière, soumise à la loi de la nécessité.

Ces preuves, considérées sous un autre point de vue, ne feraient que nuire à la Divinité de la religion. Elles aboutissent, non à une vérité complémentaire, mais à une infinité de vraisemblances, par exemple, à l'âme du monde, au Polythéisme, à l'ordre moral, à un *Ens extramundanum* [un être hors de l'empire du monde, qui existe d'une manière isolée et indépendante de l'univers], à un bon et à un mauvais principe. Il en est de même de l'immortalité de l'âme, dogme qui deviendrait plus incertain à mesure que l'on voudrait le déduire, soit de la matière dynamique, soit de la personnalité du MOI.

Pourquoi vouloir prouver un ordre de choses dont nous avons une conviction qui n'est pas moins inhérente à un sentiment qui surgit d'une source qui nous est inconnue, que nos connaissances dualistiques sont inhérentes à nos facultés cognitives. Dès qu'on est convaincu, que ces deux dogmes sont d'un ordre qui surpasse toute notre connaissance, ne doit on pas avoir la conviction, par cela même, qu'ils ne sont pas susceptibles de preuves? Car qu'est-ce que prouver? C'est déduire d'une vérité générale une conclusion spéciale. — Et quelle sera donc la généralité dont ces deux dogmes pourront être les résultats?

Mais est-ce que la dualité que nous avons démontrée ne prouve donc rien? — Sans aucun doute, elle prouve non seulement, que notre Raison est en défaut, lorsqu'il

s'agit de lier deux systêmes opposés l'un à l'autre; mais elle prouve aussi, que ces systêmes seraient vrais, si l'on pouvait parvenir à démontrer, que les deux vérités relatives qui en découlent, puissent s'accorder avec une expérience possible qui, sans être une de nos deux expériences fut analogue à celle d'une intelligence telle que l'exige cette croyance.

Ce serait une hypothèse; mais toutefois une supposition, qui ne serait pas gratuite; mais une hypothèse demandée par la raison elle-même.

Notre raison est en défaut pour détruire cette ligne de démarcation qui sépare nos deux connaissances; mais elle n'est en défaut, que parce qu'elle est privée de l'expérience telle, [spéciale] qui est requise (comme analogue) pour pouvoir y appliquer la troisième acception de chaque catégorie: car son principe d'universalité et d'inconditionnalité n'est pas moins une loi nécessaire que toutes les autres lois de notre intelligence; et si elle ne remplit pas sa destinée, c'est qu'elle se trouve forcée par le manque d'expérience, d'élèver tantôt les *objets*, tantôt les *sujets*, à cette unité de perception, qui n'est possible, qu'en donnant, à l'une des deux expériences une supériorité sur l'autre.

§ 201.

Un exemple pourra peut-être nous éclairer dans l'incertitude de ces deux extrêmes.

Deux hommes, l'un un aveugle-né, l'autre jouissant de la vue, se trouvent dans les plus épaisses ténèbres. Le second ne verra pas plus que son compagnon aveugle; mais de ce qu'il ne voit rien de tout ce qui est autour de lui, on ne conclura pas, que sa vue est obscurcie [affaiblie ou diminuée en intensité]; mais il ne voit pas, [dans ce moment], à cause qu'il lui manque les impressions qui lui viendraient des objets, s'ils étaient éclairés par quelque lumière; l'absence de la lumière lui ôte pendant un certain

tems l'expérience, qu'il lui faut pour y appliquer sa faculté de voir. Quant à l'aveugle-né, ce n'est pas seulement l'expérience qui lui manque; il est lui-même privé de la faculté de concevoir les impressions visuelles. Il en est de même de la Raison: dans notre état actuel nous avons la faculté de former des idées universelles; mais il nous manque ce qu'il nous faut pour y appliquer les troisièmes acceptions prises dans un sens absolu. Mais de là nous n'avons pas le droit de conclure, que notre raison est obscurcie [bornée, retrécie, imparfaite]. S'il nous était possible d'avoir une expérience analogue à ces idées transcendantes, nous aurions ce, à quoi nous cherchons maintenant à suppléer par l'une ou l'autre expérience, à laquelle nous reconnaitrions la suprématie, en déprimant l'autre. Il nous faudrait une expérience d'une sphère d'existences qui sont au-dessus de la nôtre. Mais une telle supposition n'est pas concevable, une expérience peut supposer une idée, mais une expérience ne se conçoit que par une réalité perçue. Il faudra revenir au dilemme, et pour faire disparaitre le dualisme, il n'y a d'autre que celui-ci: — « de deux choses l'une; ou tout est *matière*, ou tout est *esprit*." Mais n'y a-t-il pas une troisième possibilité, dans cette majeure disjonctive? Car il se pourrait, puisqu'il ne s'agit que de deux vérités relatives, de deux totalités, opposées en apparence, qu'il n'y eût là, que le choix entre deux univers phénomenaux, et que la troissième possibilité serait deux mondes, qui sont, dans le fond de la chose, en réalité, identiquement les mêmes.

Une telle hypothèse ne sortirait pas alors des bornes de nos conceptions. Et en réconciliant les deux branches de nos deux connaissances certaines [de notre connaissance pure et de notre connaissance morale, ou, en d'autres mots, de celle qui se rapporte aux phénomènes objectifs, et de celle qui appartient à l'expérience subjective ou à la conscience du MOI]; elle servirait à-la-fois, non à prouver une croyance, qui n'a pas besoin de preuve; mais à conduire

[à diriger, à conserver dans la bonne route] cette croyance, qui est encore plus portée à s'égarer, que la science proprement dite, qui a bien besoin d'un guide, pour ne pas se laisser entrainer [vers l'erreur], tantôt par le matérialisme, qui ne devient que trop souvent la source de l'incrédulité, tantôt par le spiritualisme, qui ne se prête que trop à tous les écarts du mysticisme et de la superstition.

Voyons si une telle hypothèse rationnelle ne nous fournirait pas les moyens de nous tirer de l'embarras, où la Raison pure nous laisse et nous abandonne.

Raison pure! Hypothèse! Croyance! Incrédulité! — En voilà bien assez (dira-t-on peut-être) pour nous convaincre, qu'en voulant rechercher une expérience fictive, à l'aide d'une imagination créatrice, nous nous trouverons bientôt au milieu de cette vaste mer dont Kant nous a fait une description bien poétique. Hasardons le cependant, mais en évitant de ne pas trop nous écarter du rivage des deux vérités qui, quoique relatives, ont pourtant une certitude adéquate [entièrement conforme] à notre manière de savoir), mais prenons pour pilote la raison théorique et pour boussole, durant le trajet, les lois de notre sensibilité et celles de l'entendement.

Au reste, il ne s'agit que d'une hypothèse, qui doit-être au moins permise, lorsque la raison elle-même est aux abois (*), et que pour tout résultat, elle ne nous fournit que deux systêmes possibles, qui se heurtent, et qui néanmoins seraient également vrais, s'ils pouvaient trouver des expériences, aux-quelles ces conceptions, transformées en idées, pouvaient être appliquées.

§ 202.

Rappelons-nous ces quatre conceptions fondamentales, dont chacune nous offre trois acceptions. La première de

(*) Dernière extrémité ou les chasseurs réduisent le cerf. De cette signification propre dérive, dans un sens figuré, celle de *grand danger*, de *situation désespérée*.

chaque catégorie, dans un sens absolu, ne trouve de terre ferme, que dans l'expérience interne; la seconde ne la trouve que dans l'expérience externe; et la troisième acception de chaque Catégorie, lorsqu'on la prend dans toute l'étendue de sa signification, n'a de base que dans la loi de l'universalité de la Raison, sans expérience aucune pour s'y appliquer, mais dans une analogie commune aux deux expériences. — Nous avons vu pourtant que la seconde acception de la troisième Catégorie, savoir *la causalité*, qui est la plus importante de toutes les lois de la faculté de penser, se divise en deux branches, dont l'une s'applique au monde physique, l'autre au monde moral. — Est-ce que peut-être il en serait de même à l'égard de la seconde acception de *la quantité* et de *la qualité?*

Commençons par *la qualité.*

La réalité négative dans son rapport avec la causalité.

§ 203.

Lorsque nous disons, par exemple, qu'une chose est *verte*, nous exprimons une *qualité*, qui, quoique négative dans un sens absolu, est positive dans le sujet qui perçoit, et cependant nous l'attribuons comme positive à l'objet, qui par les impressions sur notre rétine [celle de l'oeil], nous donne la perception de cette couleur. Cette qualité y est cependant négative: car de cette qualité nous ne connaissons que ce que la sensation est pour le sujet. Dans l'objet c'est une qualité inconnue dont les impressions produisent dans notre organe, ce qui donne au sens interne une sensation, que nous attribuons à l'objet qui n'a pas de sensation, et que nous ne pourrons percevoir, lors-même que l'objet dont nous ne recevons que les impressions, soit lui-même sensible. Par conséquent, nous ne voyons

pas ce qui est positif dans l'objet, (car cela nous est inconnu), nous voyons seulement une qualité que l'objet n'a pas; mais nous voyons ce qui est positif en nous qui en avons la sensation; et il en est de même des cinq autres qualités [de celles qui naissent des impressions que reçoivent les cinq organes du sens externe]. — Or c'est precisément la qualité que nous ne connaissons pas, qui correspond à la causalité absolue.

De sorte que c'est l'objet donnant des impressions, qui est cause de la sensation. Donc l'inconnu est cause de ce que nous connaissons, savoir de la couleur *verte*, qui est connue par la sensation, laquelle est en nous. Il n'y a peut-être dans la philosophie spéculative rien de si difficile à développer avec clarté, que les deux acceptions de la réalité. Il n'y a rien d'obscur dans la conception d'une réalité absolue et positive du MOI; car ce ne sont pas seulement les qualités inhérentes au sujet pensant et voulant qui se montrent dans l'expérience interne comme positives et affirmées par elle, mais en outre les qualités que nous attribuons aux objets, et dont cependant nous ne percevons que les sensations qu'on pourrait nommer, en quelque sorte, des qualités mixtes, pour autant qu'elles sont constituées [formées, composées] de deux élémens, d'ont l'un est passif et l'autre actif; dans le dernier sens elles sont des qualités réelles du moi. Et cependant il nous est impossible de ne pas les considér comme appartenant aux objets.

§ 204.

Nous avons vu, que l'acception de *substance* serait une conception vide, si nous n'eussions d'autre expérience que l'expérience externe. Car rien ne nous autorise à attribuer une substantialité à la matière dont nous ne connaissons que l'effet qu'elle produit sur nous et en nous, par les impressions transformées en sensations, lorsque le moi en est affecté en réfléchissant sur les impressions.

Il y à donc deux réalités dans la seconde acception de la réalité, *négative*, en tant qu'elle est cause, *positive* par l'effet perçu de la sensation: car si les couleurs, les sons, la saveur, etc. sont, les senssations que nous avons des impressions, les phénomènes objectifs doivent être doués de qualités que nous ne connaissons pas, mais qui sont cependant les causes qui diffèrent des effets qu'elles produisent en nous.

§ 205.

Mais y a-t-il aussi deux pluralités dans la seconde acception de la quantité? Nous réservons la réponse à cette question pour l'endroit destiné à l'examen des deux lois de la sensibilité, prises dans leurs rapports aux troisièmes acceptions de LA CATÉGORIE DE QUANTITÉ. Pour épuiser autant que possible les notions qui se rapportent à nos facultés de connaitre en traitant de la *raison* qui en est la faculté suprême et dont la tendance vers les idées transcendantes est d'une nécessité absolue, le temps et *l'espace* demandent une analyse toute particulière considerés, 1°. en eux-mèmes, 2°. dans leur rapport aux catégories; et aprés cet examen, il nous restera encore à examiner les secondes acceptions des deux modalités; savoir: *l'existence actuelle* de quoique ce soit, en d'autres termes, la *vérité* d'une chose quelconque, rapportée à *la matérialité*; et de ce qu'il y a de vrai dans l'acception de *compétence* (droit, justice) *existence morale*, rapportée à *la spiritualité.*

VÉRITÉ (concordance d'une conception avec l'expérience interne). Nous venons de voir que les objets n'ont pour nous que des qualités inconnues, et qu'il n'y a de positif que les *visions*, les *auditions*, les *tangibilités*, les *odeurs* et les *saveurs*, rendues sensibles à notre sens interne, et auxquelles la seconde acception VÉRITÉ est applicable. Toute VÉRITÉ objective ne peut être rapportée qu'aux objets; car les qualités négatives dans leur totalité forment la réalité des objets; et nous concluons, quoique cette totalité soit

inconnue et négative, qu'elle doit être regardée comme la réalitité unie à l'existence des objets.

Quant à la *vérité* morale, *la compétence* d'agir, *existence* rapportée aux *agens* libres ; on n'en pourra traiter, qu'en examinant préalablement la place qu'elle devra occuper dans l'hypothèse.

§ 206.

Le tems et l'espace (dans leur rapport avec la loi suprême de la Raison).

Le tems est la loi des intuitions internes, et par conséquent de l'expérience subjective et des premières acceptions; il est la condition indispensable de tous les phénomènes moraux; et comme tel il en est la forme inséparable dans un sens absolu. — *L'espace* est la loi des intuitions externes, de l'expérience objeotive, des secondes acceptions; il est la condition nécessaire de tous les phénomènes physiques, dans un sens absolu, *le tems* ne l'est que dans un sens relatif, comme *l'espace* l'est par rapport aux phénomènes moraux. — *Le tems* de même que *l'espace*, quoique privés de réalité, c. à d. de qualités, soit positives, soit négatives, sont des existences; et en cela les formes de la sensibilité différent des lois ou des formes de l'entendement; ces dernières ne sont pas des existences, prises séparément, mais seulement des lois inhérentes à l'entendement. La troisième acception de chaque catégorie n'a pas de rapport à une intuition de la sensibilité, dans un sens absolu, mais seulement dans un sens relatif. Si dans l'examen des réalités positives, relatives et mixtes, on se trouve comme enveloppé dans une ambiguïté et dans une amphibologie impénétrable, et si ce double sens s'attache aux qualités des sensations, qui étant subjectives, sont cependant, pour ainsi dire, inséparables des objets, et de la matière, ce qui fait que la *positivité* et la *négativité* [nature ou état de positif et de négatif] s'y trouvent identifiées, et qu'elles semblent former une dualité spéciale au milieu

de ce dualisme général qui s'attache à notre intelligence; cette lacune, qui se présente lorsqu'il s'agit d'une loi de la sensibilité par rapport aux troisièmes acceptions, n'est pas moins énigmatique. Là, où la raison aurait besoin de cette loi de la sensibilité, conforme et analogue aux idées de *totalité* absolue, de réunion absolue *des quantités positives et négatives* qui se *limitent* mutuellement, *d'action et de réaction* illimitées de la totalité objective et subjective de la nature dans le grand-tout accompli; la lacune, le vide, que laisse le manque d'une troisième intuition pure dans ces acceptions, n'est pas moindre que toutes les lacunes qui surgissent du dualisme inextricable de notre cognition: car *le tems* et *l'espace* réunis ne suffisent pas pour renfermer ces universalités infinies que veut la Raison. — Il est vrai, que *l'espace* infini suffit pour contenir en lui une totalité objective de tout ce qui co-existe; cette assertion répond exactement à cette idée, ici tout est achevé, parfait, aucune borne s'oppose à l'étendue de l'univers, en y comprenant tout ce qui est logiquement et réellement possible, quant à l'étendue de tout ce qui existe simultanément; mais il n'en est pas ainsi pour la durée, dans la totalité des situations *causantes* et *causées* [situations tantôt considérées comme *causes*, et tantôt considérées comme *effets*], et dans tout ce qui se rapporte aux deux *causalités*, celle de *cause* et *d'effet*, et celle de *but* et de *moyen:* car l'une et l'autre étant d'une nature successive, s'opposent à l'idée d'un tout accompli de toutes les séries qui vont à l'infini. Mais cet infini, par rapport à l'avenir, n'est jamais achevé, n'est jamais parfait [complet] comme la totalité infinie de la simultanéité dans l'espace [de toutes les choses qui existent simultanément dans l'espace]. Toute succession dans le *tems* reste dans le flux continuel, qui, au lieu d'être infini, n'est qu'indéfini; ce qui est une des raisons pourquoi Kant ne croit trouver de forme pour la substantialité, que dans l'espace *stable*, *immobile*.

Il dit, quoique seulement en passant, que le tems même

est dans ce flux. Et s'il ne fût tombé en contradiction avec lui-même, comme nous le verrons ci-après, il serait resté constant [fidèle á] dans son systême; lorsq'on ne donne d'existence ni au tems ni á l'espace, il est impossible de concevoir un tems *immobile*. Parmi les propriétés nécessaires du tems, on doit comprendre celle, par laquelle il n'a ni commencement ni fin, et que, par conséquent, il est infini; mais ce n'est pas une infinité accomplie comme celle de l'espace; c'est une infinité négative en ce qui concerne l'avenir; car le *passé*, où la série sans commencement est *achevée*, *parcourue* et en cela *parfaite*, a cela d'imparfait, quant á la totalité, que ce tems passé n'est plus, et ce qui n'est plus, n'est pas; de sorte que l'on doive penser á un tems écoulé, pour le passé, et á un tems qui ne s'écoulera jamais, pour le futur.

Conséquent dans sa critique da la raison pure, et d'une parfaite exactitude toutes les fois qu'il s'agit d'établir la base de sa méthode, Kant ne l'est pas ici: il dit bien que le tems est dans un flux continuel en accompagnant les successions dans le monde phénoménal; mais dans son ésthétique [doctrine de la sensibilité] transcendentale, il ne prétend pas moins, que le tems lui-même ne s'écoule pas, mais que les événemens se succèdent DANS le tems; ce qui, en vérité, ne change rien á la nature d'une *durée* objective ou subjective, quelle qu'elle puisse être; mais ce qui fait une différence importante dans une existance au delá des bornes des deux expériences; ou dans nos recherches actuelles. Voyons comment il s'explique á cet égard. En comparant le *tems* avec *l'espace* (le dernier immuable et immobile), il affirme la même propriété dans le tems, en disant: — «le tems lui-même ne change pas, mais ce qui est dans le tems." (*) D'après cela le tems passé existerait encore, et

(*) Critique de la Raison pure, 3me Ed. pag. 58. «Die Zeit selbst verandert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. — Also wird dazu die Wahrnemung von irgend einem Daseyn, un der succession seiner Bestimmungen, mithin Erfarung, erfordert."

le futur existerait déjà tout comme le présent, et il n'y aurait rien de *changé* que les évènemens, de la même manière que dans l'espace, qui ne change pas, mais seulement les objets mus dans l'espace. *Durer* serait donc, d'après lui, se mouvoir dans le tems, comme un changement de place est ce qu'on appelle se mouvoir dans l'espace.

Dans ce dernier cas, cette loi de notre sensibilité serait immobile comme l'espace, et durer serait être mu dans le tems; dans le premier cas, où le tems est supposé mobile, il nous faudrait encore une forme inconnue pour le mouvement du tems même; de sorte, qu'en dernière analyse, le tems dans un sens absolu, pour les deux expériences serait immobile tout comme l'espace. Mais que faire alors de la durée de l'espace immobile, qui, par sa *durée*, devrait se mouvoir dans le tems?

§ 207.

Cette amphibologie ne s'offre pas dans l'idée de l'espace. Il EST, et dans une rigueur mathématique, il est la totalité quantitative immuable et immobile, qui est la condition SINE *quâ non* de tous les mouvemens et de tous les changemens de la matière; et comme il serait impossible, que l'espace ne fût point, il serait inutile d'y ajouter, que l'espace n'a eu, non plus que le tems, un commencement, et qu'il n'aura pas de fin. *L'espace* requiert donc le TEMS, comme une condition absolue et nécessaire; mais le tems, soit mobile, soit immobile, requiert-il de même l'espace, comme une condition absolue? — Non, sans doute: car quoique l'espace soit dans ses trois dimensions et dans toutes ses autres propriétés une loi nécessaire et universelle, il n'a rien à ajouter ni à modifier au *tems*. L'idée de tems prise en elle-même n'á pas besoin de l'idée de l'espace; au contraire, l'idée de tems est isolée de celle de l'espace: car en le supposant, comme existant dans l'espace, le tems aurait trois dimensions comme l'espace en a trois; et, quoi-

qu'on puisse affirmer avec la plus grande évidence; « l'espace est une *durée*" on ne pourra pas dire également; « le tems est une étendue."

Le sujet n'a que le tems pour *quantité*, l'objet ne peut être répresenté que comme une étendue qui a une certaine durée.

§ 208.

Avant d'essayer de remplir cette lacune, jetons encore un coup-d'oeil sur nos deux expériences.

Notre connaissance, tant objective que subjective, se borne aux données de l'entendement; tout ce que nous savons est le résultat de l'application de nos catégories aux deux expériences, opposées l'une à l'autre, mais également vraies dans les cadres de nos deux espèces de science. Quant à ces sciences, qui les unes aussi bien que les autres, embrassent la vérité des phénomènes, c. a d. de ce que les OBJETS et le MOI sont pour nous, la raison n'y entre que pour donner de l'unité dans chacune de ces sciences, et cela d'après sa propriété d'arrondir [d'enfermer, dans une sphère complète et biên formée, les principes et les conséquences qui en découlent] notre savoir, en tirant des conclusions particulières des propositions générales. Mais alors la raison n'en fait que deux sortes de vérités, distinctes les unes des autres, par une ligne de démarcation [biên et profondement tracée], laquelle marque les limites qui ne peuvent être franchies par une science proprement dite, science qui devient nulle, toutes les fois que l'expérience, qui devrait s'y rapporter, manque. Cette première partie de la philosophie critique que jusqu'ici nous n'avons qu'esquissée, et où il nous faudra revenir encore, lorsque nous traiterons de l'hypothèse qui pourra remplir la distance qui sépare les deux espèces de science proprement dite, est sa partie fondamentale. C'est là, où elle ouvrira, dans un plus ample développement, les premières sources de tout notre savoir; et où l'analyse

de ces principes nous pourra suggérer la contre-épreuve de leur verité, élevée par la Raison au plus haut degré d'évidence.

§ 209.

La raison, qui n'est pas seulement la puissance intellectuelle, qui tire des conclusions des prémisses données, mais qui veut encore de l'ensemble, de l'unité systématique en tout, est aussi la puissance qui remonte de ces données générales aux principes universels. D'après cette universalité, elle veut détruire les limites de ces deux expériences antithétiques, et elle n'est satisfaite aussi longtems que cette ligne de démarcation existe. Elle ne voit d'abord que deux moyens pour y réussir; le premier, celui de soumettre le moral au physique, le second, celui de soumettre le physique au moral. De là les deux philosophies, le *matérialisme* et le *spiritualisme*. Sous cet aspect, ce n'est plus la science proprement dite, dont il s'agit, mais il s'agit, dans cette vue, de systèmes dogmatiquement métaphysiques, où la première partie de la philosophie critique ne peut atteindre. Mais comme cependant l'un et l'autre s'attachent à l'une des deux expériences soumises aux conceptions fondamentales de l'entendement, ils semblent être deux compléments scientifiques, dont l'un plane au-dessus des sciences physiques, l'autre au-dessus des sciences morales.

Nous avons vu les vains efforts des deux combattans: vains, parce que tout en voulant franchir les bornes des deux espèces de phénomènes, ils n'ont fait que disputer le terrain à l'une ou à l'autre des totalités phénoménales; et parce qu'au lieu de faire disparaitre la démarcation, ils l'ont rendue plus tenace; ils ont prouvé, que le dualisme, de problématique qu'il était, est devenu indestructible.

§ 210.

Il y a cependant un troisième moyen; mais ce moyen ne nous mènerait pas plus loin que les deux premièrs, si

l'on voulait le faire valoir plus que ne veut une hypothèse. Cette hypothèse servirait à réconcilier la raison avec elle-même, en lui montrant que ce combat, qu'elle même a provoqué, n'est produit que par une contradiction apparente entre deux espèces de phénomènes, mais qui pourraient bien être dans une concordance parfaite en CE que sont les objets et les sujets en eux-mêmes, c'est-à-dire, les sujets et les objets considerés comme des existences dépouillées de leurs formes phénoménales, ou en d'autres termes encore, en CE que sont les réalités absolues, dont nous ne connaissons que ce qu'il y a de sensible, pour nous. D'après une telle hypothèse, les deux verités se réuniraient dans un ordre de choses qui surpasse notre intelligence. Dans ce cas-là la loi de la raison qui est le complément des lois et des conceptions fondamentales de l'entendement, serait satisfaite de la même manière, que les lois de notre entendement le sont dans la connaissance des deux espèces de phénomènes, considérées chacune d'une manière isolée ou à part.

§ 211.

Pour préparer cette hypothèse, nous avons déjà examiné les amphibologies qui se font remarquer dans les deuxièmes acceptions des catégories, toutes les fois que nous voulons les adapter aux deux expériences; nous avons remarqué, quelles sont duples et duples de la même manière, que le sont les deux causalités. — Nous avons remarqué, en outre, que pour nous élever au-dessus des catégories qui sont tripartites [distribuées, divisées en trois parties], nous sommes [destitués de ce qu'il nous faudrait pour cela] étant privés d'une troisième loi de la sensibilité. Nous avons *l'espace*, qui est la condition absolue des objets et des secondes acceptions, et le *tems*, qui est la condition absolue du sujet et des premières acceptions; mais il y a plus qu'amphibologie, savoir une lacune complète d'une intuition pure, pour les troisièmes acceptions de chaque catégorie, qui,

n'étant applicables dans un sens absolu, ni aux *objets*, ni aux *sujets*, semblent se rapporter aux *objets* et *sujets noumènes*.

L'espace, dans un sens absolu, ne se prête pas aux deux expériences; il ne se prête non plus aux deux notions de *matérialité* et de *spiritualité*, qui s'y rapportent. Ce que nous appelons matière est absolument et en tout adéquate et conforme à l'espace; et l'espace lui-méme suffit entièrement à nos intuitions externes; mais il n'en est pas ainsi, comme nous avons vu, quant au tems et à la *durée*, comme immobile; le tems peut être appliqué à l'espace, qui est complet de sa nature; comme mobile, il requiert un autre tems, dans lequel il pourrait se mouvoir, c. à d. s'écouler, et l'espace lui-même qui doit durer, devient énigmatique, si cette durée n'a rien de successif. Car qu'est-ce qu'une durée sans succession d'instans? Et qu'est-ce que serait l'immobilité de l'espace, si sa durée ne fut pas un mouvement dans le tems.

§ 212.

Pour éviter cette ambiguïté qui s'attache même a l'espace, il parait donc qu'on doive supposer une troisième intuition pure. Dans cette supposition, il y aurait au moins trois lois de la sensibilité, à l'instar des trois acceptions des catégories.

Serait-ce, peut-être, en supposant deux tems, un tems mobile pour tous les phénomènes, et un autre tems immobile, dans leur état nouménal?

§ 213.

Pour hasarder une hypothèse, en quelque sorte analogue à nos connaissances catégoriques, il nous faudrait encore une expérience à ajouter à nos deux expériences.

Que cette troisième expérience soit élevée au-dessus de celles que nous avons, on pourra l'admettre, comme une

hypothèse, comme une expérience pour des êtres doués d'une sensibilité, dont nous sommes privés.

Mais pour qu'une telle hypothèse ne soit pas entièrement inintelligible, il faudra toujours au moins, que cette expérience soit en harmonie avec celles que nous avons; il faudra même, qu'elle ait l'apparence [qu'elle ait l'air] d'en être dérivée.

Sans cela cette troisième expérience ne serait qu'une fiction à la fois gratuite et inutile.

FIN DU TOME PRÉMIER.

NOTES.

Note 1. *(Exorde, pag. 1.)*

Platon a développé l'enthousiasme pratique de Socrate, son maitre, et l'a élevé an plus *beau* idéal. Il s'est emparé aussi de la philosophie contemplative, poétique, philosophie en quelque sorte sentimentale et sententieusement harmonique, de l'Orient et spécialement de celle de Pythagore. C'est ainsi qu'il a produit une sorte de *Rationalisme*, qui n'est, à proprement parler, qu'un *Mysticisme.*

Aristote a substitué *l'Empirisme*, ou plutôt le *Dogmatisme* au rationalisme mystique de Platon; il faut cependant avouer, que nul d'entre les philosophes, tant des écoles modernes que des sectes de l'antiquité, ne s'est élevé, autant que lui, à la hauteur de l'analyse critique de Kant; et l'on est même autorisé, jusqu'à un certain point, à le considérer comme le grand dévancier de ce grand successeur, comme il parait par la théorie des *catégories*, dont le nom et l'origine appartiennent au génie admirable d'Aristote.

Au commencement du 9me siècle, le dogmatisme d'Aristote fut rétabli, ou pour mieux dire, parodié, par la philosophie SCHOLASTIQUE, cette fille batarde de ce beau système mal compris et mal interprêté, ce fruit précoce et amer d'une théologie soi-disant orthodoxe, mais au fond aussi hétérodoxe, aussi erronée que possible, et sous le nom de laquelle on à débité des choses tout-à-fait étrangères tant à la philosophie d'Aristote qu'à la doctrine Chrétienne.

Descartes s'efforça, dans son *discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et rechercher la vérité dans les sciences*, d'ériger

la philosophie en *science d'évidence.* **Partant** de la conscience (du sens interne) et de la pensée, il conclut à *l'existence.* *Cogito, ergo sum.* Je pense, donc je suis.

Son système est un *Réalisme.* Les résultats ou bien les thêses principales de ce réalisme sont: Dieu créateur est infini. L'univers fini à son fondement en Dieu. — L'âme est un être pensant, simple, immatériel, et par conséquent immortel. — Il y a des idées *innées* et des idées *acquises.*

Spinoza, penseur original et profond, nous a fourni une théorie, qui comprend à la fois les erreurs du *Panthéisme* et celles du *Fatalisme:* Dieu est la seule substance. — Essence infinie avec les attributs infinis de L'ÉTENDUE et de la PENSÉE. — Tout ce qui est fini n'est qu'un mode de l'une ou de l'autre. Tout est *nécessaire*, il n'y a point de causalité libre.

Locke, l'auteur célèbre et justement apprécié de *l'essai sur l'entendement humain*, a posé la base solide de l'empirisme et du sensualisme, sur laquelle ont ensuite élevé leurs considérations philosophiques ET *Condillac* ET *Destutt-Tracy;* — il a développé les idées du chancelier Bacon; il nie les idées ou notions innées. — Les sens (les organes) et la réflection sont l'unique source de nos connaissances et de la vérité.

Leibnitz, génie fécond et sublime, part du principe de *non-contradiction* comme la pierre-de-touche de la vérité, auquel il joint celui de *la raison suffisante* pour les vérités contingentes.

Une théorie qui lui est propre est celle des *Monades* et son *principium indiscernibilium;* et son *harmonia praestabilita.*

Wolf est venu compléter le dogmatisme de Leibnitz en le revêtant de la forme strictement dialectique ou, selon lui, de la forme mathématique. Quant au fond et dans une forme non moins exacte, mais plus analogue à la matière, *'s Gravezande* a développé et perfectionné encore se système Wolfien, le meilleur de tous les systèmes dogmatiques.

Hume, digne successeur du savant et systématique Pyrrhon d'Elée qui a remplacé le dogmatisme de son siècle par le *scepticisme.*

Dans la théorie de Hume, les idées sont les COPIES des sensations. — Les objets sur lesquels s'exerce la raison sont, OU le rapport entre les idées, OU des faits fournis par l'expérience. — La certitude repose sur les sensations, sur la mémoire, et sur les raisonnemens, résultant de la synthèse de causalité. Cette dernière ne peut dériver que de l'habitude et de l'association des idées; or, nous n'avons aucun droit de réunir des évènemens hé-

térogènes de l'expérience A et B p. e., pour établir la synthèse nécessaire de cause et d'effet. — De là vient, que les propositions de la méthaphysique ne sont qu'accidentelles, et qu'en général on ne possède pas de véritable méthaphysique. — Il n'y a aucun moyen de prouver par des principes suffisans les objets qu'elle enseigne; les connaissances *mathématiques* seules portent le sceau de l'évidence: car les connaissances expérimentales ne reposent que sur un instinct qui peut tromper.

Avant de lire et d'étudier les découvertes sur le dualisme de la raison, ou plutôt, de *l'intelligence* humaine, il importe de tracer un tel résumé rapide des systèmes philosophiques les plus remarquables des anciens et des modernes; et je vais terminer cette légère esquisse par deux mots sur le célèbre dévancier de notre Kinker.

Kant trouve, que le dogmatisme part de principes dont *l'origine* et la *légitimité* ne sont pas constatées. — L'empirisme applique les principes fournis par l'expérience et par la sensation à des objets placés hors de cette sphère. — Le Scepticisme n'est qu'un néant de doctrine. — Kant à terrassé à la fois l'Athéisme, le Fatalisme et le Matérialisme.

Note 2.

Les systèmes philosophiques se partagent, quant *à la méthode*, en sensualisme ou Empirisme qui ne procède que par l'expérience extérieure, rationalisme qui se fonde sur des spéculations abstraites *a priori*, et en Criticisme, qui s'appuye sur l'analyse des facultés de l'âme et sur les lois de la sensibilité, de l'entendement et de la raison: Quant à LA CERTITUDE, en Dogmatisme qui prononce positivement, et Scepticisme qui doute de tout, qui nie toute sorte d'evidence: quant aux RÉSULTATS de leurs recherches, en Matérialisme, qui n'admet que l'existence des choses matérielles (les corps), et nie celle des choses spirituelles (les âmes); et Spiritualisme, qui croit en un monde d'intelligence, admet des existences immatérielles, des natures simples, individuelles, qui pensent, veulent, choisissent librement et sont capables de jouissances d'esprit dont la source est le vrai, le beau, le sublime, le juste; enfin, en Réalisme, qui reconnait la *réalité* de nos connaissances, c. à d.,

qu'il y a des objets réels, tels que nous les observons, et l'Idéalisme qui place le monde ou l'univers en la tête des hommes; ou qui réduit tout ce qui est à de simples idées.

Note 3. *(Pag. 5 de l'Exorde.)*

Au sommaire de la philosophie Kantienne, que l'auteur a résumée en vue de la raison critique *pure*, il ne sera pas inutile ni sans intérêt d'ajouter, en forme de supplément, ce qui peut l'étendre à la raison *pratique*, et nous mettre en état de jéter un coup-d'oeil rapide sur l'ensemble de ses découvertes.

Pour établir la métaphysique sur une base solide, il importe de bien connaître *la source*, *l'usage* et la *légitimité* de nos connaissances.

Dans cette recherche une analyse des facultés humaines est nécessaire pour découvrir les lois suivant lesquelles nos connaissances sont acquises.

Cette analyse, Kant l'appelle *critique de la raison pure;* pure, c. à d. isolée, sans égard aux causes extérieures, qui contribuent en partie à produire nos connaissances.

C'est la partie *théorique* du système, dont voici le résultat: nous ne pouvons savoir, que ce qui est du domaine de notre expérience et de celle d'autrui, ou en connexion nécessaire avec ce que l'une et l'autre nous ont appris. Nous ne connaissons que les phénomènes, c. à d. les apparences des choses, et non pas l'essence et la realité d'une intuition intellectuelle, ou, en d'autres termes, nous ne connaissons pas les choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes. La *connaissance* est la pensée rapportée à une intuition par le tems et l'espace. — La raison ne peut arriver à un principe absolu. C'est ce que Kant a démontré dans ces *antinomies* où la raison prouve, selon lui, avec une égale force, le *pour* et le *contre* sur le même objet. Il en tire cette conséquence, que la raison est *régulatrice*, et non pas *constitutive*.

Tel est le résumé de la critique de la raison pure; la critique de la raison pratique s'y rattache essentiellement. En tant qu'elle détermine notre *volonté*, la raison est *pratique*.

Voici, d'abord, la formule de la loi suprême, que Kant considère comme l'expression la plus simple de la législation morale, donnée à l'homme avec la faculté qu'il appelle la *raison pratique*, et que d'autres philosophes ont nommée *sens moral*, *conscience*, ou *raison* par excellence: »lorsque tu agis, ou lorsque tu t'abstiens

d'une action, n'agis, ou ne te détermine à l'inaction, que d'après une maxime que tu ôserais avouer en face de l'univers, et qui pourrait être concurremment suivie par tous les êtres intelligens, sans porter préjudice à leurs vrais intérêts, ou à leurs justes droits, ou à la dignité de leur nature."

Enfin, pour prouver *l'existence de Dieu*, *l'immortalité de l'âme* et la *félicité* suprême, comme la récompense de la vertu dans l'éternité, voici, en substance, la quintescence de sa théologie naturelle.

Nous sommes par notre organisation morale, *forcés de croire* à l'existence de tout ce qu'il est indispensable de supposer, pour que nous puissions concevoir la possibilité de l'accomplissement de la loi morale: nous ne pouvons donc pas ne pas admettre les deux conditions, auxquelles cet accomplissement est nécessairement attaché: d'un côté, *une durée immortelle de l'être moral en nous*, durée sans laquelle nos progrès dans la vertu éternellement inférieurs à ce qu'à chaque instant de notre existence nous exigeons de nous-mêmes, d'après la règle de perfection dont l'image nous obsède; et ces progrès éprouveraient une interruption incompatible avec le but et la dignité de notre nature; — et de l'autre côté, *un maître de l'univers tout-puissant*, *doué d'omniscience et d'une justice parfaite*, qui puisse, lorsqu'il le trouvera bon, plutôt ou plus tard, mettre en accord, notre mérite avec un degré correspondant de félicité, et égaler notre bonheur à notre vertu.

Dans cette note et dans la première, j'ai fait usage de quelques annotations et extraits de mes adversaria; il est donc probable ou bien certain que j'aie employé quelqes mots et quelques phrases qui ne m'appartiennent pas.

Note 4.

IDÉE SOMMAIRE DE L'ESSAI DU DUALISME DE LA RAISON HUMAINE.

Nous ne ferons ici que réunir quelques passages ou tableaux pris de l'ouvrage même, et en employant les termes dont l'auteur lui-même s'est servi dans le texte, afin de mettre le lecteur curieux en état de jeter D'AVANCE un regard rapide sur les différentes phases, qu'offre cet heureux et admirable essai.

Avant d'y passer, je me permettrai une observation sur le *titre* que l'auteur a choisi pour caractériser ce dernier monument de sa gloire immortelle. Kinker explique dans l'essai même ce qu'il

entend par ce dualisme; mais, en l'attribuant à cette modification sublime et supérieure de notre intelligence, il ne met pas assez ses lecteurs à l'abri de toute erreur, où ils peuvent tomber, faute d'attention ou de pénétration: car l'on peut penser d'après ce titre, que c'est à la raison specialement ou bien exclusivement, que l'on doive imputer ce dualisme, tandisqu'il est propre et commun à toutes les modifications de l'intelligence humaine, à l'intuition, à l'entendement, à l'imagination, aussi bien qu'à la raison proprement dite; en un mot, c'est *le dualisme de l'intelligence humaine.*

L'on conçoit aisément ce qui a porté le judicieux et sage auteur de l'essai à donner la préférence à ce titre; c'est, sans doute, la conformité qu'il a voulu conserver avec la raison pure et pratique, qui servent de titre aux principaux ouvrages de Kant sur le Criticisme. Après cette courte digression, plus utile que nécessaire, je reviens à l'objet principal de cette note.

Voici donc, comment Kinker s'exprime lui-même à ce sujet dans le second volume de cet ouvrage, à la fin de la seconde phase de son essai.

Cette philosophie se divise en trois parties principales.

La première contient *la partie scientifique*, d'après les énoncés de l'entendement, qui tire des conclusions des vérités premières de notre connaissance; et cette connaissance qui n'est pas moins évidente, que la connaissance des mathématiques, ne s'étend pas plus loin que les phénomènes, sans rien décider à l'égard de cet *inconnu*, [en laissant entièrement de côté toute question qui se rapporte à *l'existence* et à *l'essence* des choses en elles-mêmes] dont ces phénomènes sont les apparences *connues*.

Ces phénomènes sont de deux espèces, les phénomènes physiques et les phénomènes moraux. Les dernièrs ont pour base les premières acceptions des catégories dans leur liaison relative aux secondes et aux troisièmes acceptions. Les premièrs (les phénomènes physiques) sont fondés sur les secondes acceptions dans leur rapport aux premières et aux troisièmes acceptions.

La seconde partie qu'on pourrait appeler *l'antithétique*, contient le résultat des efforts de la raison pour arrondir chaque cadre de connaissance des deux espèces de phénomènes, d'après le principe universel de la raison, et comme cette universalité de l'une et de l'autre de ces sciences ne peut s'établir qu'au détriment de celle de l'autre, elle prouve tour à tour le Matérialisme et le Spiritualisme; ou plutôt elle prouve, qu'il est impossible de considérer les phénomènes comme des choses en elles-mêmes. C'est la partie qui

constitue la connaissance transcendentale du dualisme inséparable de l'intelligence humaine.

La troisième partie contient la seule hypothèse que la raison peut admettre pour une solution de ce problème antithétique. Elle ne prouve pas; mais elle offre la seule manière de résoudre, en aboutissant à *l'identité* que la raison exige comme complément de notre connaissance.

A cette espèce de résumé de l'ouvrage critique de Kinker nous ajouterons un morceau remarquable, que nous avons trouvé parmi quelques feuilles en brouillon, que l'auteur à joint au manuscript tel qu'il l'a rédigé lui-même, feuilles détachées de l'essai ou, comme on dit, volantes, dont il m'a confié l'usage et l'emploi que je trouverais bon et utile d'en faire; ici, il sera intéressant de rapprocher cette pièce du résumé qui précède.

Voyons, est-il dit sur l'une de ces feuilles, comment nous sommes arrivés au résultat que nous avons trouvé, à l'aide des trois phases de notre essai:

Dans la *première*, le simple bon sens a reconnu le dualisme; mais comme deux ordres de choses distinctes qu'on pourrait admettre sans contradiction; cette contradiction a été prouvée, il fallait une solution, le bon sens s'élèvant aux deux dogmatismes possibles; le matérialisme, où la matière engendre l'esprit (l'âme), et le spiritualisme de Fichte le père, où l'esprit engendre le corps. Mais voyant, que ces deux systèmes offrent la même évidence, de telle sorte, que le *pour* et le *contre* se trouvent dans un parfait équilibre, la première chose a faire est de rechercher, si la contradiction n'est peut-être qu'apparente, ou d'avoir recours au Scepticisme: car vouloir adopter l'assertion, que le *pour* et le *contre*, également *évidents* l'un et l'autre, soient aussi également *vrais*, cela nous plongerait dans une contradiction bien plus accablante encore, en soutenant non-seulement la *possibilité d'une impossibilité;* mais *l'existence réelle d'une chose impossible;* ce qui serait le comble de l'absurdité. C'est donc là, que commencent les recherches sur la philosophie critique qui aboutissent à la preuve, que ces contradictions dérivent de ce que les objets, que nous connaissons par l'expérience, ne sont que des phénomènes produits par l'application de nos facultés de penser et de sentir aux impressions, que nous recevons de nos sens, c. à d. à l'expérience externe.

Il est vrai, que d'après cette théorie, telle qu'elle a été prouvée par Kant, nous ne connaissons les objets de cette expérience, que tels qu'ils nous apparaissent, aux moyens des lois de notre sensibilité et de notre entendement; mais que nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont en eux-mêmes et abstraction faite de notre manière de les concevoir. De là aussi, que les contradictions, inhérentes au dualisme de notre intelligence, ne sont qu'apparentes et phénoménales, provenant de ce que nous attribuons aux objets perçus des attributs, qui ne peuvent appartenir qu'aux choses indépendantes de notre manière de sentir et de percevoir. Il est à regretter, que Kant a abandonné son point de départ, ou négligé l'expérience interne, celle de notre *moi*, et, qu'au lieu d'appliquer les lois de la pensée à la *volonté humaine*, il a fait du *moi* (le sujet pensant et voulant), non pas un phénomène, comme il a fait des phénomènes des objets [des phénomènes objectifs], mais un MOI noumène.

Ne voulant pas quitter la route que Kant nous a si bien tracée, nous avons appliqué les lois de notre connaissance non-seulement à l'expérience externe des objets, c. à d. à la matière, mais aussi à celle de tout ce qui est âme dans la nature objective; de cette manière la contradiction du dualisme de notre intelligence devient plus tranchante et plus palpable encore. Mais aussi pourquoi éviter cette contradiction ainsi agrandie, renforcée? puisque dans les deux cas, ce qui est contradictoire, ne peut-être qu'apparent et phénoménal. La solution en est devenue plus facile, plus aisée et moins obscure, en combinant les deux causalités, l'une de la nature physique, l'autre de la nature intelligente et morale; l'abime qui se trouve entre les deux mondes étant comblé, lorsqu'on admet *l'action et la réaction réciproques* des deux natures de l'univers, comme cette même réciprocité qui existe entre le corps et l'esprit de l'homme, qui se réunissent en un seul être.

C'est là l'hypothèse conciliante de la *seconde* phase de l'essai. — Cependant, si cette hypothèse peut conduire à résoudre le grand problème de la philosophie critique, et de ses deux expériences phénoménales, il n'est pas encore prouvé par là, qu'elle constitue la *seule* hypothèse conciliante. Et la raison en est, que nous nous sommes arrêtés, comme Kant, Schelling, Hegel, etc., au conflit des deux causalités.

Ce n'est qu'en élévant, comme nous l'avons fait dans la TROISIÈME phase de l'essai sur le dualisme, aux conceptions qui n'admettent rien au-dessus d'elles, qu'on peut conclure avec pleine

confiance, que c'est de là SEULEMENT, que la possibilité de la supposition conciliante des deux natures peut être contemplée d'une manière vraiment philosophique.

L'on nous saura bon gré, je l'espère, d'avoir communiqué, par voie d'anticipation, cette idée sommaire du dualisme, qui peut beaucoup contribuer à faciliter l'intelligence de ces considérations philosophiques si originales, si neuves, si uniques et si sublimes; considérations par conséquent, en grande partie, toutes nouvelles et auxquelles nous ne sommes pas accoutumés, et avec lesquelles nous devons commencer par nous familiariser. Je serai content et pleinement récompensé de la peine que je me suis donnée dans ces notes, si j'ai pu contribuer à en rendre l'accès plus aisé et plus agréable.

Note 5.

Comment se manifeste le dualisme de la raison humaine dans cette logique commune, qu'on nomme *le bon sens?* Voici la réponse à cette question intéressante, telle que je l'ai trouvée, écrite par la main de Kinker sur un petit morceau de papier, épars entre des chiffons de papier de nulle valeur:

Cette logique commune, qu'on entend par ce qu'on nomme *le bon sens* ou *la saine raison*, est l'état de l'intelligence de l'homme adulte, parvenu à ce degré de civilisation qui, sans s'élever à la hauteur d'une philosophie proprement dite, se contente de contempler les objets matériels qui l'entourent, et de réfléchir superficiellement sur ce qui pense en dedans de lui, n'ayant d'autre soin, que celui de recueillir dans la vie commune les faits de l'expérience, en distinguant toutefois, ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans les notions qu'il en reçoit, de ce qui n'a point ce caractère d'universalité et de nécessité; sans se soucier beaucoup des principes qui le dirigent dans ses observations.

Une telle intelligence est toute concrète [ne s'occupe que de perceptions, conceptions, notions, et en général, de pensées concrètes]; toutes les facultés intellectuelles reposent, pour ainsi dire, en masse au fond de son âme; c'est un ensemble [un assemblage] bien assorti de vérités premières, dont cet homme adulte se sert

dans ses raisonnemens et en ses meditations; sans même s'en douter, il s'en est fait un ensemble systématique, et il en agit de même dans le recueil [dans le recueillement] de ses expériences. C'est ainsi que, lui-même étant renfermé dans son empirisme, les diverses connaissances qu'il s'est acquises, sont toutes empreintes de ce même caractère concret, qui est celui de son entendement, sans qu'il soit possible de les détacher les unes des autres par des raisonnemens abstraits.

Note 6.

Esthétique transcendentale de Kant. Cette expression technique est consacrée, dans la doctrine critique de ce philosophe, à caractériser la partie de sa théorie qui a pour objet *la sensibilité*, c. à d. celle qui comprend les considérations relatives aux *impressions*, que les objets extérieurs font sur les organes de notre sens externe, et à celles, que nous recevons de nous-mêmes intérieurement, ou de notre *moi*, à l'aide de la conscience intime; de plus, à *l'attention* qui, en réagissant sur ces impressions reçues, les transforme en *sensations;* ensuite à l'expérience, qui est le résultat de ces deux élémens, savoir de *l'action*, que nous recevons d'une manière *passive*, et de la *réaction*, où notre âme est *active;* enfin, aux perceptions *de l'espace et du tems*, et de ce qu'elles représentent objectivement et subjectivement, et par suite, aux lois de notre sensibilité qui se rapportent à *l'intuition*, ou à l'ordre nécessaire des choses, qui sont renfermées dans l'espace et dans le tems.

Note 7. (§ 15, *page* 35, *ligne* 17.)

A l'endroit cité on lit: *cette transaction du physique au moral;* dans cette phrase, j'aimerais mieux remplacer le mot *transaction* par celui de *transition*, ou mieux encore par celui de *passage*.

Par *transaction* l'on entend dans la langue française, *un acte, par lequel on transige* [du latin *trans* et *ago; agere*, agir de l'un à l'autre, et *vice versa*] *sur un différent;* et dans une acception généralisée, on parle de transactions, comme synonyme des mots: *négociations*, *conventions*, *affaires*, etc.

Note 8. (§ 30, *page* 45, *ligne* 10.)

Le substantif: *espace* est, partout dans le manuscrit, joint à des adjectifs dans la forme, qui ne convient qu'au *genre féminin;* comme

ici *infinie;* j'ai corrigé cette erreur dans la plupart des endroits; le lecteur bénévole corrigera, en lisant, ceux qui ont échappé à mon attention.

Note 9. *(Pag. 54.)*

L'alinéa qui commence par ces mots: il est vrai.... etc., deviendra plus clair, si on le rédige de la manière que je vais l'écrire:

Il est vrai, que dans tout ce que l'on conçoit comme infini, réside une contradiction, qu'il est peut-être possible de faire cesser, et cela de différentes manières. Il en est, comme dans les antinomies de Kant, où le *pour* et le *contre*, la thèse et l'antithèse, p. e. où les assertions: l'univers est borné, — et; l'univers est sans bornes: l'univers a commencé, — et; l'univers est sans commencement: etc. où, disons-nous, ces assertions sont prouvées avec la même évidence. Mais ce ne sont pas là des existences pures sans mélange de réalité; il s'agit, au contraire, en ces antinomies, *d'objectivité;* et même, il est ici question, de la totalité de toutes les réalités possibles. Cette contradiction cependant n'empêche pas, que l'infinité et l'existence sans limites, qui sont propres au tems et à l'espace, ne soient prouvées, non pas par *l'alternative* d'une assertion et de son antithétique; mais par la manière de raisonner, dans laquelle on prouve *l'impossibilité absolue du contraire ou de l'inverse:* et c'est surtout la différence très-essentielle de ces deux manières de prouver, qu'il est important de bien remarquer, et de constater par là, en philosophie, les premières vérités qui résident dans l'intelligence humaine. Dans la preuve qui résulte de l'impossibilité du contraire [ou de l'inverse], on s'efforcerait en vain de rechercher une solution directe et absolue, soit du *pour*, soit du *contre;* tout ce que l'on peut faire, c'est de tâcher d'expliquer, d'éclaircir, une vérité qui, quoique contradictoire en apparence, ne peut nullement être fausse.

Note 10. *(§ 42,*

Protestatio actui contraria, c. à d. une protestation contraire à l'acte ou à l'action; ce que l'on peut rendre par l'équivalent: une espèce de procés-verbal manifestement contraire aux faits avérés.

Note 11. *(§ 46, pag. 92.)*

Nous remplaçons le commencement de ce paragraphe par la rédaction suivante:

Voilà les bases des deux systèmes (du Matérialisme et du Spiritualisme), systèmes tournant, en toutes leurs directions possibles, dans le cercle du même dilemme, et qui pourront être soutenus, de part et d'autre, avec toutes les substilités d'une dialectique très serrée, et dont on est sur d'avoir approfondi tous les moyens, et qui, sans employer des sophismes ou des paralogismes [de faux syllogismes ou des conclusions erronées], ne laissera rien à désirer, en se confiant aux seules ressources de nos facultés intellectuelles et sans avoir recours aux moyens surnaturels de telle ou telle théologie [observez bien, que l'auteur ne dit pas *religion*, ni *révélation*, mais qu'il parle uniquement de théologie] positive.

Note 12. *(En bas de la page* 98.*)*

La note porte: *savoir la théorie critique;* j'ai voulu dire: savoir dans *la théorie philosophique de Kant*, *ou la philosophie critique;* — et dans cet endroit, il faut penser surtout à la théorie critique, rendue complète par l'union ou, si l'on veut, par la fusion de la raison pure et de la raison pratique, dans une seule et même théorie, dont elles ne forment que deux parties, ou, comme l'auteur aime à s'exprimer, que deux ailes d'un seul et même bâtiment.

Note 13. *(*§ 57 *pag.* 112.*)*

Une construction un peu différente de celle qui lie les phrases de ce paragraphe, en rendra les énoncés plus clairs et l'intelligence plus lucide et plus facile; c'est pourquoi nous allons le proposer en ces termes:

L'entendement peut *penser* à toute espèce de représentations dérivées du sens externe et du sens interne, et l'imagination, qui lui suggère la matière, à laquelle il applique les trois premières conceptions fondamentales, peut *se figurer* ces mêmes représentations. Dans ces actes de l'intelligence, l'entendement n'est astreint qu'aux lois formelles, que nous avons exposées.

Les pensées sont libres, libres jusqu'à l'arbitraire, pourvu qu'elles ne passent pas les bornes de l'intuition et celles de l'entendement, considéré comme faculté spontanée et active de penser.

Note 14. *(*§ 71, *pag.* 119.*)*

Je vais ajouter à la note marquée par le signe (†) (et qui ne contient que la construction de la phrase du texte, tournée d'une

autre manière) quelques éclaircissemens, qui pourront servir à jeter plus de lumière sur ce que l'auteur dit dans ce paragraphe.

Il m'est impossible de me représenter dans la pensée, ou de me figurer dans l'imagination, l'espace en général, comme ayant des bornes, dont l'existence serait finie ou terminée dans ses trois dimensions et dans toutes les directions de ses trois dimensions; il m'est également impossible de penser ou d'imaginer, que le tems a eu un commencement, ou que le tems aura une fin; que son existence est finie; qu'il soit une longueur SOLIDE, qui ait encore les deux autres dimensions de l'étendue, savoir celle de largeur et celle de profondeur. Ces verités premières ne peuvent être prouvées; mais elles sont certaines, parce qu'il est impossible de penser le *contraire*. Je conclus donc nécessairement, que *l'espace* n'a pas de bornes, qu'il a une existence infinie dans ses trois dimensions, que le *tems* n'a ni commencement, ni fin, et que son existence est infinie, une longueur sans largeur ni profondeur.

Je ne puis m'en former d'autre pensée, que celle d'une telle existence, indépendamment de ma propre existence.

Cependant ces deux infinités de l'espace et du tems ne me sont données dans aucune expérience: ni l'expérience externe, ni l'expérience interne, ne nous donnent aucun moyen d'appliquer ces intuitions pures de l'espace infini et du tems infini à quelque réalité.

Ces intuitions pures sont donc *des lois* nécessaires et universelles, invariables, de la sensibilité.

Il en est de même des trois acceptions *de la quantité* dans un sens relatif: ce sont *des lois* de la pensée, avec cette différence, que *l'espace* et *le tems* sont, en outre, des *existences pures*, tandisque les acceptions: *unité*, *pluralité*, *totalité*, dans un sens relatif, ne sont pas, *pour nous*, des existences indépendantes de notre manière de concevoir, mais bien et seulement des idées nécessaires aux actes de notre entendement.

Note 15. (§ 128, *pag.* 166.)

Les lois de notre cognition sont antérieures à toute expérience, quant au tems; cela veut dire, que ces lois sont en nous, se trouvent en notre nature intelligente, non pas comme des *idées innées*, mais comme des *conditions*, auxquelles nos facultés intellectuelles sont soumises dans leur manifestation et dans leurs opérations; mais cependant ces lois ne sont applicables qu'a l'aide de l'expérience ou objective ou subjective. Ces lois ne peuvent enri-

chir notre cognition ou nos connaissances, ni augmenter l'évidence ou la certitude, lorsque les deux expériences nous manquent à la fois; lorsque nous ne pouvons les appliquer ni à quelque objet physique, ni à ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

Note 16. *(*§ 133 *et* § 134.*)*

Entre ces deux paragraphes il faut insérer ce qui suit: Cette erreur de Kant qui, après avoir découvert la seule route scientifique de la philosophie, s'en est écarté lui-même, en n'adoptant pour vrai, que ce qui est concevable d'après l'expérience externe, a dû nous arrêter quelques instans, avant de pouvoir passer à un examen de la troisième modification de notre intelligence ou de la Raison.

Note 17. *(*§ 143, *pag.* 175.*)*

Il faut confronter le § 143 avec le § 137 pour reconnaitre par cette comparaison l'identité dans les termes, dans lesquels l'une et l'autre formule, celle de la modalité objective et celle de la modalité subjective, sont conçues; comparaison d'autant plus utile, que par là on voit clairement l'identité ET de la méthode ET des principes, qui servent de base aussi bien à la raison pratique qu'à la raison pure, c. à d. à la partie *morale* aussi bien qu'à la partie *logique* du *véritable* et *parfait* criticisme de Kinker; tandisque dans le criticisme incomplet, partiel et partial de Kant, la méthode et les principes ne sont pas les mêmes dans la critique pure et dans la critique morale.

Cette identité dans les deux parties intégrantes de la doctrine critique, étant l'une des choses les plus essentielles de cet essai philosophique, nous allons rapprocher les deux formules modales, et les mettre en regard l'une de l'autre dans le tableau suivant

FORMULE MODALE OBJECTIVE.	FORMULE MODALE SUBJECTIVE.
Toutes les fois, que l'expérience nous fournit des faits conformes à la loi de la causalité objective et absolue, cette concordance constitue la *vérité* de ces *faits;*	Toutes les fois, que l'expérience [subjective] nous fournit des apperceptions conformes à la loi de causalité morale, cette concordance constitué la *vérité* subjective et morale dans ces apperceptions;

d'après cela, les faits de la nature, reconnus conformes à cette loi, qu'on peut considérer comme la consommation [comme l'accomplissement, l'achèvement ou la compréhension] de toutes les autres lois de l'entendement, sont vrais;

l'univers phénoménal, contenant tous les faits phénoménaux, soumis à cette même loi, est donc la totalité de toutes les vérités possibles.

d'après cela, ces données de la nature subjective, reconnues conformes à cette loi qui est, pour ainsi dire, la loi suprême, vers laquelle tendent toutes les autres catégories, sont renfermées en cette vérité;

et le monde moral, autant qu'il est connu, contenant en son sein tous les phénomènes de l'intelligence, soumis à cette même loi, est donc la totalité de toutes les vérités qui s'y rapportent; lesquelles, par conséquent, ne sont pas seulement possibles, dans le sens moral, c. à d. permises et vraies, mais à la fois moralement nécessaires.

Note 18. (§ 145, *pag.* 176.)

Lorsque Kinker nomme Kant le plus grand et le plus rigoureux des philosophes *étiques*, il entend par cette dernière épithète, qui est un adjectif dérivé du grec, des moralistes ou des auteurs qui ont écrit sur la morale. On nomme la philosophie morale ou la morale philosophique, la doctrine ou la discipline *étique*, parce que les anciens Grecs appelaient ηθικα (ethica) scil. διδαγματα, praecepta morum, les *préceptes* ou *règles des moeurs* ou de la vertu.

Il faut bien distinguer cette épithète: *étique*, du terme technique ou didactique: *ésthétique*, par lequel on entend, dans la philosophie transcendentale de Kant, la première partie de sa critique, oú il est traité des lois de la sensibilité, pour la distinguer de la seconde partie, qui traite des *catégories* ou des lois de *l'entendement*, et de celle, qui traite des *antinomies* ou des contradictions de la raison, ou plutôt de la *dualité* de la raison, suivant la *critique améliorée* et *accomplie* de notre auteur (*).

(*) Dans l'acception ordinaire ou la plus usitée, l'on entend par le terme: *esthétique*, ou plutôt *aésthétique* (*aesthetica*, αισθητικη sc. επιςήμη), la philosophie ou la théorie *du beau*.

Note 19. (§ 151, *pag.* 181.)

L'unité régulative (unité qui régularise) est cette première règle de la logique commune, que l'on doit suivre dans toutes les productions de l'esprit humain, en coördonnant toutes les preuves, toutes les démonstrations, tous les aperçus, tous les énoncés, à une idée principale; et généralement, en liant, comme dit l'auteur dans le texte de cet ouvrage, à une seule pensée les differentes branches de la connaissance humaine.

Note 20. (§ 151, *pag.* 182.)

La seconde partie de ce paragraphe a besoin de quelques éclaircissemens, que nous allons donner, en ajoutant quelques mots à l'énoncé qu'elle renferme:

Et c'est ce qu'elle fait, savoir, s'éléver au plus haut degré d'universalité, en négligeant toute expérience, et en se livrant avec abandon à toute l'énergie de l'imagination, et elle court ainsi risque, d'être entrainée dans tous les écarts de cette faculté créatrice et qui elle-même vit, pour ainsi dire, de fictions et de rêveries; c'est ce que la raison fait toutes les fois, qu'en donnant un sens absolu aux troisièmes acceptions de chaque catégorie (totalité, limitation, influence réciproque et nécessité), qui, comme nous l'avons vu, ne sont applicables à l'expérience, soit objective soit subjective, que dans un sens relatif, et adaptées aux phénomènes de nôtre sensibilité tant intérieure qu'extérieure, elle applique ces acceptions catégoriques ou aux objets, ou au sujet pensant (l'âme humaine), non seulement dans leur état phénoménal, mais encore dans leur état *nouménal*, qui est pour nous une terre inconnue; c. à d. la Raison applique ces acceptions aux corps et à l'âme, non tels que nous les connaissons, mais tels que *l'une et les autres* (savoir l'âme et les corps) existent indépendamment de nos deux sensibilités (la sensibilité organique, à l'aide des sens, et la sensibilité intérieure ou intime de l'âme).

La raison *théorique* consulte l'expérience extérieure; la raison *pratique* interroge celle de la conscience; la raison *pure* ne se soucie ni de l'une ni de l'autre; celle-ci, dans l'extension qu'elle donne aux lois de l'entendement, surpasse toute expérience, qui est la seule base, à laquelle elles peuvent être appliquées; elle surpasse encore l'expérience, lorsqu'elle applique les premières acceptions (l'unité, la réalité, la substance, la possibilité) aux objets, et les secondes (la pluralité, la négation, la causalité, et l'existence) au sujet, dans un sens absolu.

AVIS.

Les parenthèses marquées par le signe [.......], les notes placées en bas des pages et celles qui se trouvent à la fin de ce volume, sont toutes de la main de l'éditeur, ainsi que la table des matières. Il n'y a que les citations de quelques écrivains que Kinker indique, et les parenthèses marquées par le signe (....) qui sont évidemment de l'auteur lui-même.

TABLE DES MATIÈRES.

Tome premier.

Première phase de l'essai.

Tome deuxième.

Seconde phase de l'essai.

PRINCIPES DE PERMANENCE.

{ PRINCIPE DE SUCCESSION.
  « DE SIMULTANÉITÉ.

PRINCIPES DE MODALITÉ, DANS LEUR RAPPORT AUX TROIS CAUSALITÉS.

Troisième phase de l'essai.

RÉCAPITULATION DES POINTS PRINCIPAUX DE CE QUI PRÉCÈDE; SUIVIE D'UN APPENDICE OU SUPPLÉMENT À L'HYPOTHÈSE.

(DIFFICULTÉS OPPOSÉES À RÉSOUDRE).

AMPHIBOLOGIES DES ACCEPTIONS MOYENNES DES CATÉGORIES.

TENDANCE VERS UN MILIEU D'ATTRACTION ET DE RÉPULSION DES DEUX HÉMISPHÈRES DE NOTRE CONNAISSANCE.

VERBES MODAUX (DE MODALITÉ) COMME PARTIES DU DISCOURS.

LA SIGNIFICATION DES MOTS, INDÉPENDAMMENT DE LEUR SENS SYMBOLIQUE, CONSIDÉRÉS COMME PARTIES DU DISCOURS.

LA NATURE OBJECTIVE ET LA NATURE SUBJECTIVE, CONSIDÉRÉES COMMMME PUISSANCES PHÉNOMÉNALES, TELLES QUE L'IMAGINATION LES COMPARE EN ELLES-MÊMES, DANS LEUR RÉCIPROCITÉ FACULTATIVE.

LES EXISTENCES PURES ET ABSOLUES, QUI SUBSISTERAIENT MÊME DANS LE NÉANT DE LA RÉALITÉ.

LA PRIMAUTÉ DE LA NATURE NOUMENALE.

RAPPORT ANALOGIQUE DE L'INSTINCT UNIVERSEL ET POTENTIEL À L'INSTINCTIVITÉ PHÉNOMÉNALE.

(REMARQUES PRÉLIMINAIRES.)

ANALYSE DES ANALOGIES DES SENSATIONS.

COMPARAISON OU RAPPROCHEMENT DU SYSTÈME DUALISTIQUE ET DE LA DOCTRINE DE L'IDENTITÉ, D'APRÈS L'HYPOTHÈSE UNIQUE DE LA PHILOSOPHIE CRITIQUE, ET DES SYSTÈMES DOGMATICO-MYSTICO-MÉTAPHYSIQUES DE L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE MODERNE.

CONCLUSION DE CET OUVRAGE.

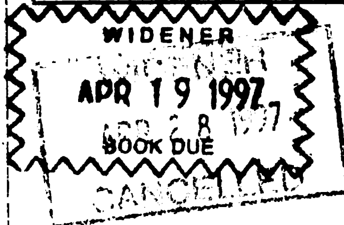
NOTES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



De l'Imprimerie de J. J. Kerçenaar.


3 2044 019 360 544


WIDENER
APR 19 1997
BOOK DUE